الجمهـــوريــــة الجــزائـــريـــة الـديـمقـــراطـيـة الشـعـبـيـــة
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التـــــعلـــــيـــــم الـعـــــــالـــي و الـــبـحـــــث الــعـــلـــمـي
Ministre de l'Enseignement Supérieure et de la Recherche Scientifique

جامعة وهران Université Oran 1 أحمد بن بلة
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية
قسم أصول الدين

موقف الإمام الرَّازي من القضاء والقدر من خلال كتاب المطالب العالية

– دراسة تحليلية نقدية –

أطروحة مقدَّمة لاستكمال متطلبات درجة الدكتوراه ل.م.د ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، شعبة العلوم الإسلامية – أصول الدين

تخصص : عقيدة

إعداد الطالب:
مبارك بن دراجي

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
أ.د. يوسي الهواري	أستاذا	رئيسا	جامعة وهران 1
أ.د.بولخراص كريمة	أستاذة	مشرفا	جامعة وهران 1
د. بن هنية خضرة	أستاذ محاضر أ	ممتحنا	جامعة وهران 1
أ.د. رجاتي نورة	أستاذة	ممتحنا	جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة
أ.د.خليفي الشيخ	أستاذا	ممتحنا	جامعة تلمسان

السنة الجامعية: 1444-1445هـ/2022-2023م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

أحمد الله وأشكره سبحانه أن وفّقني لإتمام هذه الأطروحة، وجعلني من طلّاب العلم، فله الحمد والشّكر، وأسأله المزيد إنه وليّ ذلك والقادر عليه، ثمّ بعد ذلك أتقدّم بالشكر الجزيل، والاعتراف بالجميل لأهل الفضل الأستاذة الدكتورة: "كريمة بولخراص" التي قبلت الإشراف على هذه الرسالة، والتي لم تدّخر جهدا في إسداء التوجيهات والملاحظات التي كانت سببا مهما بعد توفيق الله تعالى في خروج هذه الأطروحة في هذا القالب، كما أشكر كلّ من قدّم لي المساعدة من قريب أو بعيد، من زملاء وأساتذة، وكل من دعا لي من أهل وأقارب وأصحاب، فأسأل الله عزّ وجلّ أن يجزي الجميع بالحسنى، كما يبقى عبق الشكر موصولا إلى لجنة المناقشة الكريمة، على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الرّسالة لإثرائها بالملاحظات العلمية والتّوجيهات المنهجية، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على نبيّنا محمّد وعلى آله وأصحابه أجمعين. آمين.

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى:

- الوالدين الكريمين حفظهما الله تعالى، لأنّهما كانا لي أقوى معين وسند بعد الله جلَّ وعلا، فجزاهما الله عني كلّ خير.
- إلى الزّوجة الكريمة التي صبرت معي حتّى إكمال هذه الأطروحة، وإلى أبنائي الأعزاء؛ ألاء، وقطر الندى، وعزة، ويعقوب، وعائشة أصلحهم الله تعالى وأنبتهم نباتا حسنا.
- إلى إخوتي ومشايخي وأساتذتي وكل من علمني.
- إلى الأصدقاء والإخوة والأحبّة، وأخصّ بالذّكر الشّيخ الدّكتور: يوسف صغور، الذي فتح لنا قلبه قبل مكتبة المسجد القائم عليها، ووفر لنا كل الإمكانيات ووسائل الراحة، وكذلك الشّيخ الدّكتور: فارس علي مهني، زميل المكتبة الذي كثيرا ما يعينني في تذليل ما أشكل، فأقول لهم جميعا: جزاكم الله خيرا.

المقدمة

المقدمة

الحمد لله ذي الجلال الذي حارت في كنه أفعاله عقول العارفين، والعظمة التي تصاغر أمامها جدّ العاملين، والعلم الذي أحاط بكل دقيق وجليل من أفعال المكلفين، والقدرة التي أدهشت فكر الباحثين، والحكمة التي ظهر أثرها في كلّ ما ذرأ وبرأ مما نرى وما لا نرى، والرحمة الواسعة التي شملت أكنافها جميع المخطئين والورى، وأشهد أن لّا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ مُحَّدا عبده رسوله، أمَّا بعد:

تعتبر العقائد الثّابت المحوري الذي تتمايز به الأديان بعضها عن بعض، والقاعدة الصّلبة الّتي تقوم عليها، فكلّما كانت هذه العقائد أصيلة في العقل البشري والفطرة الإنسانية كلّما كتِب لأديانها القبول بين النّاس، وعلى العكس من ذلك فكلّما كانت مصادِمة للعقل البشري، ومنافرة للفطرة الإنسانيّة كلّما حملت حتفها في ظلفها، أين يكون الدّين الصادر عن خالق الإنسان هو القادر على ملامسة هذه الفطرة وإقناع هذا العقل، لأنّ واضعه عليم بحال النفوس وخبير بصريح العقول.

والدّين الإسلامي بعقيدته الرّبانيّة من أهم هذه الأديان التي تجسدت فيه هذه الثنائية من خلال قضاياه العقدية الموافقة للعقل البشري والفطرة الإنسانيّة السليمة، سواء كانت هذه الموافقة ظاهرة جلية أو غامضة خفية، إمّا قصدا للإخفاء أو لشطط العقول أو لانحراف الفطرة الإنسانية ذاتها، لذا عمد كثير من العلماء إلى استنطاق النّصوص المؤسسة لها حتّى يثبتوا أحقيتها بالعقل والفطرة، في نظام عقليّ منطقيّ عرف في التراث الإسلامي بعلم الكلام، ولم يتوقف الهدف عند هذا الحدّ، بل تعدى ذلك إلى هدم العقائد المخالفة وردّ الشبه التي قد يرتكز مثيروها على خفاء وغموض بعض قضايا العقيدة من حيث بيان كنهها أو من حيث ملامستها لفكر الإنسان وطبيعته، بما يجعل بحث المسألة أكثر عمقا، سعيا لتجلية هذا التوافق والحكمة من وجوده ومن إخفائه في الآن ذاته، وهو ما يمكن أن نلمسه وبشكل جليّ في مسألة القضاء والقدر.

حيث تعدّ هذه القضية من أعظم القضايا العقدية التي أخذت قسطا وافرا من السجال العقلي والتأسيس المنطقي، وذلك لاتصالها بكثير من قضايا العقيدة، فهي متصلة بإثبات الخالق من ناحية افتقار الممكن لمرجح، وبكيفية الخلق بالذات أم بالاختيار، وبإثبات النبوة، وبأفعال العباد، وبقضية وجود الشر، وبالمعاد من ناحية تصحيح الثواب والعقاب، بل في كيفية تشكّل كلّ التصديقات العقدية.

كما يعدّ الإمام مُحَمَّد بن عمر بن الحسين الرّازيّ أحد أئمة البحث العقلي في قضايا العقيدة، وفي قضية القضاء والقدر على وجه الخصوص، فقد أخذت حظها من بحر علمه، كيف لا يكون ذلك وهي أحد أركان العقيدة الإسلامية، وأحد أغمض القضايا الإيمانية عند البشرية على اختلاف أديانهم ومشاربهم، فأحرى بها أن تستثير مثل هذا الإمام، وأحرى به أن يأتي فيها بما لم يسبق إليه من حيث التصوّر والتفكيك والتدليل في نصرة مقالة أو جمع ما تفرّق من الحقّ في أصناف المقالات، حيث لا يفرض العقل إبداعا جديدا من القول في قضية أخذت منها الأقاويل كل مأخذ إلّا أنّه ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾[يوسف: 76].

وعلى هذا الأساس جاءت هذه الدراسة لتجلية موقف الإمام الرّازيّ ومنهجه في بيان حقيقة القضاء والقدر وما يلفها من غموض من خلال آخر كتبه (المطالب العالية في العلم الإلهي)، حيث ضمنه زبدة إنتاجه ومنتهى حجاجه، وقد وسم هذا البحث بـ (**موقف الإمام الرّازيّ من القضاء والقدر من خلال كتاب المطالب العالية في العلم الإلهي —دراسة تحليلية نقدية)**.

أولا/ إشكالية البحث

يعتبر كتاب (المطالب العالية في العلم الإلهي) آخر ما ألّف الإمام الرّازيّ من الكتب الجامعة في مسائل العقيدة، حيث ضمنه زبدة أفكاره ومنتهى أدلته وخلاصة تجربته في السجال العقلي، ليرسم لنا عدّة مؤثرات تتجاذب في توجيه مقالته في قضية يعتبر التجاذب فيها أصيلا، لنقف أمام إشكالية مدى ترويض هذه التجاذبات وفق منهج علمي عقلي متجانس، وكيفية تأثيرها في معالجة مسألة القضاء والقدر وتحديد موقف الإمام الرّازي منها؟

ومن خلال البحث تفرض بعض الإشكاليات الفرعية نفسها، حيث لا غنى عنها في التّصور الكليّ لموقف الإمام الرّازيّ من مسألة القضاء والقدر، وهي :

- ما هو المنهج المعرفيّ الذي اعتمده الإمام الرّازيّ في تقرير مقالته في مسألة القضاء والقدر؟
- كيفية تعامل الإمام الرّازيّ مع مسألة وجود الخير والشّر في الفعل الإنسانيّ، باعتبارها الدافع الأساسي لاختلاف الفكر البشري حول مسألة القضاء والقدر وتعلقها بالعدالة الإلهية؟
- ما هي التفسيرات الشرعيّة والعقليّة الّتي قدمها الإمام الرّازيّ لتصحيح التكاليف من حيث الثواب والعقاب من خلال موقفه من مسألة القضاء والقدر؟

ثانيا/ أهميّة البحث

تتمثّل أهميّة البحث في ثلاثة أمور تتجلّى من عنوانه:

1- إنَّ مسألة القضاء والقدر مسألة قديمة حديثة، لها أهميّة كبيرة لارتباطها بأمرين:

أ- ترتبط بالعقيدة الإسلامية ارتباطا وثيقا، فهي أحد أركانها التي تبنى عليها، وأصلا من أصولها، فلا تصح عقيدة المسلم إلّا بالإيمان بها.

ب- ترتبط بسلوك الأمّة الحضاري، فهو أحد المنطلقات الحضارية التي تزدهر بها الحياة الإنسانية متى كانت نظرة الأمّة لمسألة القضاء والقدر نظرة صحيحة، هذا الأمر جعل كثيرا من الأقلام المعاصرة تدعوا إلى النّظر الصحيح في المسألة، في ظلِّ انحطاط الحضارة الإسلامية وتطور الحضارة الغربيّة وتقدمها.

2- المكانة العلمية للإمام الرّازيّ الّتي جعلته يتعامل مع مسائل العقيدة بطريقة تفكيكية تشريحية يتتبّع تفاصيلها ويكشف عن مواطن الإشكال في جرأة علميّة في النقض والنّقد حيث تتجلّى الصورة الكاملة لمسائل العقيدة، في حين تركن معظم الشخصيات العلمية إلى الجمود على القديم وتكرار الموروث بعباراته والاكتفاء بالعمومات والإجمالات الّتي تعجز عن المواجهة التفصيليّة للشبهات في أحدث أشكالها.

3- إنَّ كتاب (المطالب العالية في العلم الإلهي) هو آخر كتب الإمام الرّازيّ، ففيه زبدة فكره ورُسُوِّ رأيِه، في مسألة القضاء والقدر، فهي تأخذ أهمية علمية فيصليّة في إبراز تجربته العلمية في أوسع مجالاتها من حيث واقع التدافع ومكانة الموروث والمنهج المتبع، وكيفية تأثيرها على معالجته لقضايا العلم الإلهي عموما وقضية القضاء والقدر خصوصا.

ثالثا/ سبب اختيار البحث

1- إنّ الباحث في مسائل العقيدة الإسلامية قلّ أن يجد مؤلَّفا أو بحثا لم يحتجْ صاحبه إلى أن يدرج اسم الإمام الرّازيّ فيه، ولا يدل هذا الأمر إلّا على شيء واحد وهو مكانة الإمام الرّازيّ العلمية، ومثل هذه المكانة حَريّة بأن تأخذ بتلابيب الباحثين إلى الاهتمام بشخصيته وبكتبه.

2- الفُضول الذي تثيره شخصية الإمام الرّازيّ من حيث مقالاته الّتي تجعله عرضة لتهمة الاضطراب والتناقض، ولتهمة الميل إلى الخصوم وإبراز حُجّتهم في أتمّ وجه وأحسنه، وحُجّة الأصحاب في أضعف وجه، أو محل تبرير بأنّه يتعامل مع الخصوم بالمقدم والنسيئة، فيقدم حُجّة الخصوم ويردّ عليها نسيئة، ومن جهة أخرى تتأرجح شخصيّته بين الفيلسوف والمتكلّم، وغيرها من الأمور الّتي تثار

حول شخصيته، كل هذا يدفع الباحث ليحاول الوقوف على حقيقة هذه الشخصية الّتي أثارت الجدل.

3- الصورة المقتضبة عن موقف الإمام الرّازي في قضية القضاء والقدر، فقد سبق لي أن بحثت موقفه في جزئية خلق أفعال العباد في رسالة الماستر من خلال كتابه (المطالب العالية)، أين كانت الصورة مقتضبة وتفتقر إلى العديد من الجزئيات، مما جعلها دافعا لاتمام الصورة الكاملة لموقفه

رابعا/ أهداف البحث

1- بيان موقف الإمام الرّازيّ من مسألة القضاء والقدر من خلال التجربة العقلية التي مرّ بها، حيث نستشف منها المؤثرات الحقيقية التي كانت وراء مقالته في جزئيات المسألة، ومدى تناسقها في الطرح وانسجامها في النتائج في بيئة تنوعت فيها المقالات وكثرت فيها المناظرات.

2- إنّ شخصية الإمام الرّازيّ شخصيّة علمية عظيمة، غلب عليها الجانب العقلي في تناوله لكل الفنون التي نبغ فيها كالعقيدة والتّفسير، من شأنها أن تعطي إضافات كبيرة للعلوم الشرعيّة في زمان الانفتاح الحضاري الذي تتصدره عقلنة العلوم الإنسانيّة جميعا في أحد التحديّات الّتي تواجه العقلية الإسلامية، ومسألة القضاء والقدر واحدة من مسائل العلوم الشرعيّة والعلوم الإنسانية الّتي تضمنتها تحدّيات العقلنة، وهي كذلك واحدة من المسائل التي عملت آلة الإمام الرّازيّ العقلية في تشكيل مفاهيمها، أين يمكن للباحث أن يأخذ منها قيمة علميّة شرعيّة مُضافَة تسهم في مواكبة أو تجاوز التحديات المعاصرة مع أسلمِ الطرق الموافقة للشريعة الإسلاميّة.

3- محاولة تجسيد بعض مسائل علم الكلام الجديد المتمثّلة في نظرية المعرفة ومشكلة الشّر وطبيعة الحقيقة، وبيان طريقة الاستفادة من التّجربة الكلامية الموروثة عن علماء الأمّة والتي حصفتها كثرة السجالات وطول الزمن، أو بالأحرى تهذيب علم الكلام القديم ليتماشى مع متطلّبات علم الكلام الجديد حيث يتمكن العقل الإسلامي المعاصر من وضع أرضية يستطيع من خلالها الإجابة عن القضايا التي تثار في الساحة الفكرية من طرف المناوئين له.

خامسا/ الدّراسات السّابقة

لقد تعددّت الدراسات الّتي تناولت شخصية الإمام الرّازيّ وتراثه العلمي بما يصعب حصرها وتتبُّعها، حتّى أصبح هو وتراثه أشهر من نار على علَم، وكذلك مسألة القضاء والقدر فهي الأخرى

نالت حظًّا كبيرا من الدراسات باعتبارها ركنا من أركان الإيمان الّتي لا يصح إيمان المرء إلّا بها، فمن الطبيعي أن تنال اهتمام الباحثين وأن تُسوَّدَ فيها البحوث والدراسات.

لذا كان اهتمامنا في هذا الباب محصورا في الدارسات التي تطرقت إلى مسألة القضاء والقدر عند الإمام الرّازيّ، وفي الدّراسات التي اهتمّت بكتابه (المطالب العالية) باعتباره مجالا لهذا البحث، فكانت الدراسات السّابقة على قسميْن:

القسم الأول: الدراسات التي تطرّقت إلى مسألة القضاء والقدر عند الإمام الرّازيّ

وهذه الدّراسات تنقسم بدورها إلى قسمين:

1- الدراسات المستقِلّة بمسألة القضاء والقدر عند الإمام الرّازيّ

أ- موقف الرّازيّ من القضاء والقدر في التّفسير الكبير، رسالة ماجستير، مقدَّمَة من طرف الباحثة: أنفال بنت يحي إمام، قسم العقيدة، كليّة الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، سنة: 1432هـ / 2011م.

وهذه الدراسة عبارة عن محاكمة للإمام الرّازيّ إلى مقالة أهل الحديث في مسألة القضاء والقدر، وهم الذين قصدتهم الباحثة بقولها أهل السُّنّة والجماعة، لذا كان تمام العنوان أنّها دراسة نقدية على ضوء عقيدة أهل السُّنّة والجماعة، وقد خلُصَت إلى أنّ الإمام الرّازيّ يقول بالجبر في مسألة القضاء والقدر، لكن الباحثة لم تتقيد بحدود الدراسة التي من المفروض أن تكون مقتصرة على كتابه (التفسير الكبير)، بل نقلت كذلك من كتاب (المطالب العالية) وغيره، لذا لا يمكن أن نقابل نتائج الدّراستيْن؛ أي بين الدراسة التي قامت بها الباحثة عن موقف الرّازيّ من القضاء والقدر في التفسير الكبير، ودراستنا الموسومة بـ موقف الإمام الرّازيّ من مسألة القضاء والقدر من خلال كتابه المطالب العالية في العلم الإلهي —دراسة تحليلية نقدية. ومن جهة أخرى فإنّ مناقشة الإمام الرّازيّ تحتاج إلى زعزعة قانونه العقليّ الذي مضى عليه في إثبات الجبر في عامّة كتبه التي تناولت ذلك، فلا يحتاج الإمام الرّازيّ إلى زيادة حشدٍ لأدلة الكتاب والسُّنّة، ولا يحتاج إلى زيادة في إيضاح مدلولها -وهو المفسر المدقق- وهي جميعا مردودة إلى برهانه العقليّ الذي يزعم أنّه راسخ رسوخ الجبال، كما أنّه لا يمكن إيقاف ماكِنتِهِ العقلية بالعبارات اللاذعة؛ كَرَمْيه بالتدليس والكذب وغيرها، لذا كان التركيز في دراستنا على الجانب العقلي من حيث التّفكيك والتّأصيل والتحليل والمناقشة.

ب ـ دراسة وتحقيق الجزء التاسع في القضاء والقدر من كتاب المطالب العالية للإمام فخر الدين الرّازيّ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من الطالبة: نادية عبد الهادي عبد السلام، قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر، سنة: 1421هـ / 2001م.

2- الدّراسات الّتي تطرّقت لبحث مسألة القضاء والقدر ضمن مجموع آرائه

أ ـ فخر الدين الرّازيّ وآراؤه الكلامية والفلسفية؛ رسالة ماجستير، مقدمة من الباحث: مُحَمَّد صالح الزركان، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، سنة: 1963م.

وقد خلُص الباحث إلى أنّ الإمام الرّازيّ يقول بالجبر استنادا على نظرية إمام الحرمين في قضيّة القضاء والقدر، والّتي تأثر بها ابن رشد، غير أنّهما لم يصرحا بالجبر كما صرّح به الإمام الرّازيّ، حيث كانا يسعيان إلى تقرير الاختيار بأدلّة مقتضاها الجبر، والنّاظر في كلام إمام الحرمين وكلام ابن رشد لا يرى أيّ دليل على ذلك المقتضى، بل يرى تصريحهما بأنّ للعبد اختيارا يصرف به القدرة، فكيف يقال أنّ الإمام الرّازيّ تأثر بنظريّة إمام الحرمين؟! وهو لا يثبت للعبد قدرة حادثة ولا اختيارا له، فهو ينحو إلى الجبر وهما يجتهدان في إثبات الاختيار، مما يعطينا انطباعا بعدم دقة النتيجة التي توصل إليها الباحث.

ب- منهج الإمام فخر الدين الرّازيّ بين الأشاعرة والمعتزلة، رسالة دكتوراه، مقدمة من طرف الباحثة: خديجة حَمَّادي العبد الله، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، سنة: 1426هـ / 2005م.

وقد حاولت الباحثة أن تخفِّف من حدّة تصريح الإمام الرّازيّ بالجبر إلى اعتباره نوعا من الجبر الخاصّ الذي يتقارب فيه مع الأشاعرة، حيث اعتبرت مقالته في القضاء والقدر هي نفسها مقالة إمام الحرمين أو تقاربها، غير أنّ الإمام الرّازيّ لا يتحرّج من التصريح بالجبر أين تحرّج إمام الحرميْن، وهذا غير صحيح لاختلاف مقالة إمام الحرمين عن مقالة الإمام الرّازيّ، كما سبق في التعليق على الدراسة السابقة، حيث لا يلزم من الاتفاق في بعض المصطلحات في كيفية حصول الفعل الاتفاقَ في النتائج؛ لأنّ حقيقة كلام إمام الحرميْن ليس هو التحرُّج من التصريح بالجبر وإنّما هو غياب المصطلح الدقيق الذي يعبِّر به عن ازدواجية تأثير قدرة الله مع قدرة العبد في حصول الفعل، وغياب المصطلح الصحيح المعبِّر عن الحقيقة يفتقر إلى التّصور الدقيق لحصول الفعل في ظل تأثير القدرتين وهو أمر صعب، لذا كانت دراسة فلسفة الفعل أمرا مُهمًّا في فهم قضية القضاء والقدر، أو على الأقل فهم موقف الإمام الرّازيّ من هذه القضيّة، خاصة أنّه لا يعوّل كثيرا على الحقائق اللفظية أمام الحقائق العقليّة.

ج- التفكير الفلسفيّ لدى فخر الدّين الرّازيّ ونقده للفلاسفة والمتكلمين، رسالة دكتوراه، مقدمة من طرف الباحث: الرشيد قومام، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة الجزائر، سنة: 2004 / 2005.

وقد توصل الباحث إلى أنّ الإمام الرّازيّ يُقرُّ بأنّ الإنسان فاعل لأفعاله لأنّ المؤثر فيها هي قدرته ودواعيه، والله هو الموجِّه لتلك الداعية والقدرة، فيكون الإنسان مضطرًّا في اختياره، أين يتجلى الجبر، كما توصل الباحث إلى أنّ الإمام الرّازيّ بحث مسألة القضاء والقدر من جهة تشكُّل الفعل، ولم يبحثها من جهة الثواب والعقاب، وذلك في كلّ كُتبه؛ أي أنّه لم يبحثها من جهة صحّة التّكليف -وهو كما قال الباحث- غير أنّ الإمام الرّازيّ عزم على دراستها من هذه الجهة في كتاب (المطالب العالية) في جزء المعاد حيث وافته المنية قبل الوصول إلى تحريره إلّا أنّه أشار في بعض أجزاء الكتاب إلى معاقد صحة الثواب والعقاب مع القول بالجبر.

القسم الثاني: الدراسات الّتي اهتمت بكتاب (المطالب العالية)

على الرغم من أهمية كتاب (المطالب العالية) في فكر الإمام الرّازيّ، إلّا أنّني لم أجِدْ دراسات تعكس تلك الأهميّة، وقصارى ما وجدت دراستيْن اهتمتا بالكتاب ضمن دراسة مصنّفاته، وهي:

1- دراسة أكاديمية: فخر الدين الرّازيّ وآراؤُه الكلامية والفلسفية؛ رسالة ماجستير، مقدمة من الباحث: مُحَمَّد صالح الزركان، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، سنة: 1963م.

خلص المؤلِّف من خلال دراسته إلى أنّ كتاب (المطالب العالية) من الكتب الّتي مزج فيها الإمام الرّازيّ بين الفلسفة وعلم الكلام، فليس الكتاب متمحِّضا في الفلسفة وخالصا في علم الكلام، وقد أثار المؤلف نقطة سابقة من نوعها وهي أنّ كتاب (المطالب العالية) جزء من سلسلة تتكون من أربعة أقسام:

- القسم الأول: المنطق
- القسم الثاني: مباحث الوجود العام
- القسم الثالث: الطبيعيات
- القسم الرابع: الإلهيات والأخلاق

واعتبر الأقسام الثلاثة مفقودة، ليبقى كتاب (المطالب العالية) الذي بين أيدي الباحثين جزءا من حلقة مفقودة منقوصة؛ مفقودة من جهة الأقسام الأولى التي لم يصل إلينا منها شيء، ومنقوصة من جهة أنّ الإمام الرّازيّ وافته المنية قبل أن يُتمّ كتابه (المطالب العالية)، وقد ناقشنا في بحثنا هذا ما أثاره الباحث ورجّحنا ما ظهر لنا أنّه الحق.

2- دراسة غير أكاديمية: الإمام فخر الدين الرّازيّ ومصنّفاته، من تأليف الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني، وقد نشرته دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة بجمهورية مصر، في طبعته الأولى سنة: 1431هـ / 2010م.

وقد أشار المؤلف في دراسته للكتاب إلى جانب واحد وهو ما استشكله العلماء والباحثون في اعتبار كاتب (المطالب العالية) ضمن كتبه الفلسفية أم أنّه ضمن كتبه الكلاميّة؟ ولم يرجّح المؤلف شيئا، وفي بحثنا هذا حاولنا ترجيح ما رأيناه أحقّ بحال الإمام الرّازيّ في هذا الكتاب.

سادسا/ منهج البحث:

اعتمدتُ في هذه الدراسة على منهجين، وهما:

1- **المنهج الاستقرائي**: في هذا الكتاب يقوم الإمام الرّازيّ مقام الشّارح المستوعِب لكل الأقوال المشهورة في مسائل العلم الإلهيّ، فلا يكاد يظهر قوله في المسألة الواحدة إلاّ بعد تتبُّع واستقراء لكل المسائل المشابهة أو المتداخلة معها في بعض الجوانب، خاصة إذا علمنا أنّ الإمام الرّازيّ يسعى إلى أن يمثل المقالات المختلفة في أحسن وجه، حيث يبدو في بادئ الرّأي أنّه يتبنّاها، وهو يهاجمها في مواطن أخرى، فلا بد حينئذ من الاعتماد على المنهج الاستقرائيّ حتّى يتسنّى استخلاص موقفه من تلك المسائل، وهو الأمر الذي سلكته حيث قمت باستقراء تام لمسألة القضاء القدر في كل مباحث كتاب (المطالب العالية).

2- **المنهج التحليليّ النقدي**: من خلال مسائل الكتاب وتعدد تفريعاتها فإنّ الإمام الرّازيّ قد يصرّح بشيء غير الذي يصرّح به في موطن آخر، وقد تكون صورة مقالته مقتضبة ضمن هذه التفريعات الّتي أخذت في تقريرها زمنا طويلا مما يستوجب محاولة إعطاء صورة متكاملة على مقالته، وفهم الإمام الرّازيّ على أحسن وجه، ثم الحكم الصّحيح على موقفه، ولا تتسنّى هذه العمليّة إلّا من خلال عملية التحليل، حيث لا تثمر عملية التحليل تفاعلا إيجابيا إلّا من خلال تقويم المواقف والمقالات ضمن عمليه دياليكتية تدفع بالمقالة إلى الصّواب، فتركز على الجوانب الضعيفة فتنقدها أو توجّهها إلى مكمن قوتها، وهو الأمر الذي حاولنا الوصول إليه باعتماد هذا المنهج.

سابعا/ منهجيّة كتابة البحث

1- اعتمدتُ في جمع المادّة العلميّة من "المطالب العالية في العلم الإلهي" على النُّسخة المطبوعة بدار الكتاب العربي، بتحقيق: أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، سنة: 1407هـ / 1987م، وتقع في تسعة مجلدات.

2- قمتُ بعزو الآيات القرآنية الواردة في البحث عقب الآية مباشرة، بذِكْر اسم السّورة، ورقم الآية.

3- اعتمدت في رسم الآيات على الرسم العثماني برواية حفص عن عاصم.

4- قمتُ بتخريجِ الأحاديث النبوية من مضانّها، فأذكر الكتاب والباب ورقم الحديث، فإن كان الحديث في الصّحيحيْن أو في أحدهما، فإني أكتفي بذلك دون غيره من كتب السّنّة، وإن كان الحديث في غيرهما فإنّي أخرجُه من تلك المضان، ثم أذكر كلام أهل العلم -إن وجد- في بيان درجته.

5- أرجأت ذكر معلومات كتب السنّة إلى قائمة المصادر والمراجع.

6- عند ذكر المصدر أو المرجَع لأوّل مرّة أذكر عنوان الكتاب كاملا، ثمّ أذكر اسم المؤلِّفِ، ثمّ المحقّق وأرمز له بالحرف (ت)، ثمّ أذكر الجهة الناشرة، ثمّ أذكر الطَّبعة، ثمّ أذكر السّنة، ثمّ أذكر المجلَّد، ثمّ أذكر الصفحة، وأمّا عند ذكر المصدر للمرّة الثانية فإنّي أذكر اسم الكتاب مختصرا، ثم أذكر اسم المؤلِّف مختصرا، ثم المجلد والصفحة، فإذا تكرر اسم المصدر على التوالي فإنّي أشير إليه بالمرجع السابق، ثم المجلد والصفحة.

7- ترجمتُ للأعلام غير المعروفين وقليلي التداول في الدرس العقديّ إلّا من لم نجد له ترجمة.

8- عرّفت بالبلدان والأماكن غير المشهورة إلا من لم نجد له تعريفا.

9- عملتُ على جمع أدلّة الإمام الرّازيّ ودمجها في دليل واحد ما أمكنني ذلك مع المحافظة على أسلوبه، لأنّه يستكثر من الأدلة والوجوه في الجزئيّة الواحدة، فيوصلها إلى عشرين وجها وقد يزيد، وغالبها تنصب في دليل واحد لكن من نواح مختلفة، فإن لم يمكن دمجها في دليل واحد اخترتُ أقواها.

10- جعلت كلام الإمام الرّازي بخط ثخين حتّى يُميز عن غيره.

11- ركزتُ في دراستي على الجانب العقلي من حيث التفكيك والتأصيل والتحليل والمناقشة لكي أكُون في نفس المضمار مع الإمام الرّازيّ، لأنّ الصّبغة العقليّة هي الغالبة على كتابه (المطالب

العالية)، حيث يفتقر الدليل السمعي إلى دقة دلالته على المعنى، مما يسبغ عليه ظنية الدلالة التي لا تزيد المسألة وضوحا ولا حجة عند الإمام الرّازي.

12- ركزت في المناقشة على الدليل الجدلي، لأنّ الإمام الرّازي ذكر حجج المخالفين وأضاف لها حججا من عنده، حيث لا تفتقر مادته إلى مزيد حجج، وإنّما تفتقر إلى التوجيه الصحيح ورصانة بناء مقدماتها.

13- وضعت تمهيدات لكل الفصول، وأشرت في نهاية كل فصل إلى معاقده.

ثامنا/ صعوبات البحث

لقد واجهتني بعض الصعوبات أثناء البحث، ومن أهمها ما يلي:

1- طبيعة المادة العقليّة الّتي غلبت على كلّ مسائل الكتاب، بحيث تتطلّب جهدا وتركيزا كبيرين من أجل فهم ما يقصده الإمام الرّازيّ، وذلك لاختصاص المادة العقلية بالكلام في المجردات وتركيب المقدمات الذهنية التي تصعب عملية التصور وتعكر سلاسة الأسلوب.

2- طبيعة مسألة القضاء والقدر الّتي اختلفت فيها البشرية جميعا لتعلُّقِها بجانبين؛ شهادةٍ وغيبٍ، فالشّهادة تغري الفكر البشريّ بإمكانية معرفة حقيقتها، والغيب يوصل الفكر البشريّ إلى الظّنّون والمضائق والحيرة، خاصة في محاولة الربط بينها وبين المسائل المتعلقة بها كمسألة الشر ومسألة صحة الثواب والعقاب، ثمّ يزداد البحث صعوبة إذا انتقل إلى مسألة الحكمة والتنزيه والقدرة، ثمّ لا يلبث إلى أن ينتقل إلى طبيعة الخلق من حيث الخالق بالذات والخالق بالاختيار، فهي مسائل يرشد بعضها إلى بعض، ويرقق بعضها صعوبة بعض.

3- طبيعة كتاب (المطالب العالية)، فهو كتاب ينطلق من مستويات متقدمّة في المعرفة العقدية والفلسفيّة، فلا يهتم بترتيب المعارف للقارئ والتدرّج فيها، بعبارة أخرى إنّ الإمام الرّازيّ كان يخاطب العقل الفلسفي والعقل الكلامي المتمرسيْن على مسائل العلم الإلهي، فلذا يُضمِّن مناقشاته واعتراضاته في مسألة واحدة كل الجزئيات الّتي لها علاقة بالمسائل الأخرى حيث لاحت له؛ أيْ تتداخل المسائل فيما بينها مما يُصَّعب هو الآخر فكّ المسائل بعضها عن بعض، ويستدعي دقة الفهم لمعرفة وجه العلاقة بينها.

4- استكثار الإمام الرّازيّ من المنهج الجدليّ الذي يقتضي كثرة الأدلة الواردة في المعارضات قصد تضعيف دلالة البراهين اليقينية المخالفة، مما يتطلب فهمها وتتبّعها ومعرفة تفريعاتها حيث تأخذ جهدا كبيرا من الباحث تتردّد معه غصّات الملل والإغلاق أحيانا.

5- شرطُ الإمام الرّازيّ في كتابه الذي ينصّ على إظهار حجة أصحاب المقالات على أحسن وجه، حيث جعله يقوم مقام النّاطق باسم أصحاب المقالات لتتماهى فيها ذاتيّته حتى يبدو في أوّل وهلة وكأنّه يتبناها ويعتقدها، فيعبر عنها جميعا بقوله: "قلنا" في كل مقامات الحجاج والاعتراض، هذا الصنيع من الإمام الرّازيّ يجعل معرفة موقفه أمرا صعبا، يتطلب إعادة القراءة مرّات ومرّات مع التركيز، وجمع ما تفرّق من جزئيات المسألة في بقيّة مباحث الكتاب، وضمِّ بعضها إلى بعض حتى يتمكن الباحث من استخلاص موقفه.

تاسعا/ خطة البحث

إنّ معالجة موضوع القضاء والقدر تستدعي وضع خطة تجمع كل مسائله التي لا تتم الصورة الكاملة إلّا ببيان حالها وانعكاساتها على أيّ نتيجة يتوصل إليها الباحث في حقيقة الموضوع، وإنّ أعظم المسائل المتعلقة به هي مسألة طبيعة وجود الشّر وتفسيراتها في ضوء القضاء والقدر، ومسألة صحة الثواب والعقاب في ظل الإيمان بالقضاء والقدر، غير أنّ الإمام الرّازي لم يعالج هذه المسألة الأخيرة وإنّما أشار إلى حقيقتها على وجه العموم، لذا لم يكن لها نصيب من خطة البحث إلا على سبيل الإشارة.

ومن جهة أخرى تستدعي النظر في كلّ المؤثرات التي أسهمت في تشكل النتائج، وجعلها في قالب متناسق ومترابط من خلال المنهج الذي عمل عليه الإمام الرّازي في معالجة هذا الموضوع، والأفكار والظروف التي أسهمت في التأسيس لهذا المنهج.

لذا قسمت البحث إلى مقدمة وفصل تمهيدي وأربعة فصول وخاتمة؛ المقدمة ذكرت فيها حاجة العقائد إلى الدليل العقلي في تقوية مقتضياتها وعلى هذا الأساس نشأ علم الكلام، ثمّ أشرت إلى مكانة الإمام الرّازي من علم المعقول، وإلى أهمية مسألة القضاء والقدر وحاجتها هي الأخرى إلى الدليل العقلي واستثارتها للآلة العقلية للإمام الرّازي، حيث شكل تفاعل كل هذه الحيثيات موضوع بحثنا، ثمّ ذكرت إشكالية الموضوع الرئيسية وأردفتها ببعض الإشكالات الفرعية، ثم ذكرت أهمية البحث وسبب اختياره والأهداف المرجوة منه، ثم ذكرت الدراسات السابقة حول الموضوع مع التعقيب على ملخص نتائجها، ثمّ ذكرت ما يخص بحثي من المنهج الذي اتبعته في معالجة مادته ومنهجية كتابته والصعوبات التي واجهتني من خلاله والخطة المتبعة في معالجة مسائله.

الفصل التمهيدي خصصته للتعريف بعصر الإمام الرّازي وحياته، من خلال مبحثين، المبحث الأول تناولت فيه عصره، ليعطينا نظرة حول البيئة التي كان يعيش فيها ومدى تأثيرها عليه، ويندرج تحت هذا المبحث ثلاثة مطالب؛ الحالة السياسية، الحالة الاجتماعية، الحالة العلمية، حيث تمثل الحالات المؤثرة على الإنسان في الغالب، ثم المبحث الثاني وتناولت فيه حياة الإمام الرّازي، لنأخذ نظرة عن نشأته والحاضنة العلمية التي أسهمت في توجهه الفكري، ويندرج تحت هذا المبحث مطلبان؛ حياة الإمام الرّازي الشخصية، حياة الإمام الرّازي العلمية.

الفصل الأول خصصته لدراسة المنهج العام للإمام الرّازي في كتابه (المطالب العالية) لبيان المنطلقات الفكرية التي تقف وراء رسم منهجه وتوجيه مقالاته، لكن بعد أخذ فكرة عن كتاب (المطالب العالية) الذي يمثل المجال البحثي للموضوع، لذا قسمته إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول حول التعريف بالكتاب، ويندرج تحته ثلاثة مطالب؛ اسم الكتاب ونسبته، موضوع الكتاب، الأعمال المكتبية على كتاب (المطالب العالية)، أمّا المبحث الثاني فقد تناولت فيه المنهج الفكري للإمام الرّازي من خلال كتابه، ويندرج تحته مطلبان؛ الأول مخصص لفكر الإمام الرّازي بين الفيلسوف والمتكلم وهي مسألة لم يفصل فيها بين الباحثين منذ القديم، والثاني مخصص لسمات المنهج الفكري للإمام الرّازي، حاولت من خلاله تشخيص المؤثرات الفكرية التي أسهمت في تشكيل آرائه في مسائل العلم الإلهي، وأمّا المبحث الثالث فقد تناولت فيه منهجه في التعامل مع مادة كتاب (المطالب العالية)، ويندرج تحته مطلبان؛ الأول مخصص لبيان منهج الإمام الرّازي في ترتيب موارد الكتاب حيث يعطينا فكرة عن طبيعة المادة العلمية ونوعيتها ومستوياتها، والثاني مخصص لمنهج الإمام الرّازي في تأليف الكتاب حيث ذكرت فيه بعض الأفكار العامة التي يتخذها الإمام الرّازي نظاما في التعامل مع مباحث كتابه، ليتخذها القارئ مرجعية تسهّل فهم المقصود.

الفصل الثاني فيه انتقال من العام إلى الخاص وذلك لتعلق الخاص بقضية مباشرة في دراسة موقف الإمام الرّازي من مسألة القضاء والقدر، وهي المنهج الإستدلالي الذي اعتمده في معالجة المسألة، حيث يقسم الأدلة إلى قطعية وظنية، فناسب أن يحتوي الفصل على مبحثين، المبحث الأول يختص بالأدلة القطعية ومناقشتها، ويندرج تحته مطلبان؛ الأدلة القطعية، مناقشتها، وأمّا المبحث الثاني فيختص بالأدلة الظنية ومناقشتها، ويندرج تحته مطلبان؛ الأدلة الظنية، مناقشتها.

الفصل الثالث هو لب الموضوع لتعلقه بمدى السلطة الإلهية على فعل العبد، ويحوي هذا الفصل ثلاثة مباحث، المبحث الأول مبحث مفاهيمي حول السلطة الإلهية المتمثلة في القضاء والقدر وفي الفعل الإلهي، وحول حقيقة فعل العبد، ويندرج تحته ثلاثة مطالب؛ مفهوم القضاء والقدر، حقيقة فعل العبد، حقيقة فعل الإله، أمّا المبحث الثاني فيعالج مدى سلطة القضاء والقدر على فعل العبد، ويندرج تحته ثلاثة مطالب؛ موقف الإمام الرّازي من سلطة القضاء والقدر على فعل العبد، أدلة الإمام الرّازي على موقفه، مناقشة أدلته، أمّا المبحث الثالث فيعالج مدى سلطة عناصر الفعل الإلهي على فعل العبد، ويندرج تحته ثلاثة مطالب؛ موقف الإمام الرّازي من سلطة العلم الإلهي على فعل العبد، موقفه من سلطة الإرادة الإلهية على فعل العبد، موقفه من سلطة القدرة الإلهية على فعل العبد، وتتضمن هذه المطالب أدلة الإمام الرّازي على موقفه ومناقشتها.

الفصل الرابع خصصته لمسألة مهمة كانت سببا في اختلاف الأمة حول قضية القضاء والقدر وهي فلسفة وجود الشّر في أفعال العبد، فإذا كان الفعل من العبد استقلالا فهو تنزيه لله عن فعل الشّر، وإن كان فعل العبد خلقا من الله فإنّ الشّر قد ينسب إلى الله، وهو أمر لا ينبغي في حق الله تعالى، وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول حول موقف الإمام الرّازي من وجود الشّر والخير، ويندرج تحته ثلاثة مطالب؛ حقيقة وجود الشر والخير، أدلته على موقفه من وجود الشر والخير، مناقشته، أمّا المبحث الثاني فتناول موقف الإمام الرّازي من الحكمة الإلهية في وجود الشر، ويندرج تحته ثلاثة مطالب؛ حقيقة الحكمة الإلهية في وجود الشّر، أدلة الإمام الرّازي على موقفه من الحكمة الإلهية، مناقشته، وأمّا المبحث الثالث فهو مخصص لجزئية مهمة تعتبر فيصلية في مدى مراعاة وجود الشّر في الفعل الإلهي، وهي مسألة التكليف بما لا يطاق أو وجود الشّر في التكاليف الشرعية، ويندرج تحتها ثلاثة مطالب؛ موقف الإمام الرّازي من التكليف بما لا يطاق، أدلته على موقفه، مناقشة موقفه وأدلته.

ثم الخاتمة وقد ضمنتها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، وبعض الآفاق البحثية التي تفتح أبواب البحث العلمي أمام الاستفادة من التراث الكلامي عموما وتراث الإمام الرّازي خصوصا في التأصيل لعلم الكلام الجديد، والذي من شأنه أن يلبي حاجة الأمّة في مواجهة التحديات المعاصرة.

الفصل التمهيدي

الفصل التمهيدي: الإمام الرّازيّ عصره وحياته

المبحث الأوَّل: عصر الإمام الرّازيّ

- المطلب الأوَّل: الحالة السياسية
- المطلب الثَّاني: الحالة الاجتماعية
- المطلب الثَّالث: الحالة العلمية

المبحث الثَّاني: حياة الإمام الرّازيّ

- المطلب الأوَّل: حياة الإمام الرّازيّ الشخصية
- المطلب الثَّاني: حياة الإمام الرّازيّ العلمية

لا يتسنى الكشف عن معالم شخصية الإمام الرّازيّ العلمية إلّا من خلال معرفة العوامل الّتي أسهمت في تشكّلها، من حيث البيئة وكيفية النشأة والروافد العلمية الّتي يتجلّى تفاعلها في الإنتاج الفكري من خلال تأليف الكتب وتكوين رجالات العلم والمسيرة العلمية عموما.

المبحث الأول: عصر الإمام الرّازيّ

تؤثر البيئة في تكوين الأفكار والتوجهات الدينية تأثيرا مباشرا، حيث تشكّل الحاضنة الأولى الّتي يتقوى فيها صلب الإنسان ويشتدّ بنانه، فيتغذى بأفكارها وعاداتها وتقاليدها، وقد قيل إنّ الإنسان ابنُ بيئته، لذا كان من المهم أن نأخذ نظرة إجمالية عن البيئة التي عاش فيها الإمام الرّازيّ، لنستشف بعض المؤثرات الأولى التي أسهمت في تكوين الشخصية العلمية له، وهو الذي عاش متنقلا بين دول إيران وأفغانستان وباكستان وتركستان وأزبكستان، فقد كان كثير الرحلة بين مدنها[1]، ومما سار عليه كثير من الباحثين في دراسة عصر الإمام الرّازيّ اعتبار حال الخلافة الإسلامية والحروب الصليبيّة في الشام ومصر والأندلس وغيرها[2]، وهو توسّع لا تأثير له على الحياة في الدول التي عاش فيها الإمام الرّازيّ، لأن كثيرا من الأحداث والاضطرابات التي تحدث في المناطق المحاذية للصليبيين لا تصل إلى إيران وما جاورها إلا بعد مدّة من انقضائها وتغيّر الحال، خاصة أنّ تلك الدول كانت مستقلّة في ذاتها، تعتمد في تقرير مصيرها على نفسها وقدراتها العسكرية، وهي أشبه بالحال المعاصر للأمّة من ناحية تأثير الأحداث على دول العالم الإسلامي، فمثلا محاربة الإسلام الذي تنتهجه بعض الدول كالصّين وروسيا في الدويلات الإسلامية المجاورة لها لا يؤثر على طالب العلم أو العالم الذي يعيش في النّعمة في دول الخليج أو الشدّة في صحراء شنقيط إلا من باب حق المواساة الدينية، أمّا على مستوى الظروف السياسية والاجتماعية والعلمية فيكاد ينعدم.

---

(1) **انظر**: المناظرات، مُحَمَّد بن عمر الرّازي، ت: عارف ثامر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر –لبنان، الطبعة الأولى: 1412هـ / 1992م، ص: 101. وطبقات الشّافعية الكبرى، عبد الوهاب بن تقي الدين السّبكي، ت: محمود مُحَمَّد الطناحي وعبد الفتاح مُحَمَّد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413هـ، (8/ 86). وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، مُحَمَّد صالح الزركان، دار الفكر، ص: 21.

(2) **انظر**: فخر الدين الرازي وآراه الكلامية والفلسفية، الزركان، ص: 8. و موقف الرازي من القضاء والقدر في التفسير الكبير، أنفال بنت يحيى، ص: 12.

المطلب الأول: الحالة السياسية

امتازت الفترة التي عاشها الإمام الرّازيّ بسيطرة خمس دول على المشهد السياسي؛ وهي: الدولة البويهية[(1)]، والدولة الغزنوية[(2)]، والدولة الغورية[(3)]، والدولة السلجوقية[(4)]، والدولة الخوارزمية[(5)]، فقد كانت هذه الدولة مضطربة داخليا بسبب تنافس ملوكها وسلاطينها على توسيع رقعة ملكهم، ومدّ نفوذهم، فكانت في حقيقتها دويلات في دولة، بالإضافة إلى صراعات هذه الدول فيما بينها وتداولها على المدن والأقاليم بعد حروب طويلة، فقد حاربت الغزنويةُ الغورية إلى أن قضت عليها في غزنة[(6)] وماجاورها[(7)]، وقُضي عليها هي الأخرى من طرف الدولة السلجوقية في

(1) نسبة إلى أبناء بويه بن فناخسرو الديلمي، فقد حكموا العراق وفارس، وكان بداية ظهورهم سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة، وانتهت دولتهم سنة سبع وأربعين وأربعمائة. **انظر**: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، مُحَمَّد بن أحمد الذهبي، ت: عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي -بيروت، الطبعة الثانية، 1413هـ / 1993م، (30/ 20). ودولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامي، علي مُحَمَّد الصلابي، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1427 هـ / 2006 م، ص: 31، 32.

(2) نسبة إلى مدينة غزنة التابعة لدولة أفغانستان، امتد ملكها من العراق إلى الهند، كان أوّل ظهورها سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة، وانتهت سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (40/ 52). ودولة السلاجقة، الصلابي، ص: 30-33.

(3) نسبة إلى بلاد الغور من أعمال غزنة الأفغانية، امتد ملكها إلى مناطق كثيرة في الهند، وكان أول ظهورها سنة سبع وأربعين وخمسمائة، وانتهت سنة خمس وستمائة. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (37/ 36)، (43/ 194).

(4) نسبة إلى أبناء سلجوق التركماني، امتد ملكها إلى الهند وفارس والعراق وما وراء النهر، كان أوّل ظهورها، سنة ثلاثين وأربعمائة، وانتهت سنة تسعين وخمسمائة. **انظر**: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، ت: مُحَمَّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ / 1992م، (16/ 84، 85). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (41/ 376، 377).

(5) نسبة إلى مدينة خوارزم، كان أول ظهورها سنة تسعين وأربعمائة، وانتهت سنة ثمان عشرين وستمائة. **انظر**: الكامل في التاريخ، علي بن مُحَمَّد ابن الأثير، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي -بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م، (8/ 410، 411). وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد ابن العماد، ت: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير -(دمشق، بيروت)، الطبعة الأولى، 1406 هـ / 1986 م، (7/ 229، 230).

(6) مدينة أفغانية تقع في الجنوب الغربي من العاصمة كابل، كانت عاصمة للدولة الغزنوية. **انظر**: موسوعة المدن والعربية والإسلامية، يحي شامي، دار الفكر العربي -بيروت، الطبعة الأولى، 1993م، ص: 241.

(7) **انظر**: البداية والنهاية، إسماعيل بن كثير، ت: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1408هـ / 1988م، (12/ 286).

خراسان[1] وما جاورها[2]، كما قضت السلجوقية على البويهية[3]، وقضت الخوارزمية على السلجوقية[4] وعلى الغورية بعد حروب طويلة[5].

وليس غريبا أن نذكر الدولة البويهية في عصر الإمام الرّازيّ وقد أفل نجمها قبل عصره بما يقارب قرنا من الزمن، وذلك للأثر الكبير الذي تركته هذه الدولة في شعوب تلك المناطق، كفارس وطبرستان وأصبهان وجرجان وشيراز وغيرها[6]، حيث كانت مهدا للحركات الباطنية الإسماعيلية التي كانت لها اليد الطولى في الغدر بالعلماء والوزراء والحكام والخلفاء، فقد غدروا بخليفتين عباسيين وثمانية وزراء، وأربعة عشر أميرا وأربعة سلاطين، وخلق كثير من العلماء والقضاة والوعاظ[7]، ومن كثرة غدرهم كان الحكام يقيمون لهم المذابح، فذكر أهل التاريخ أنّ محمود بن سبكتكين[8] عندما دخل مدينة الرّي[9] صلب من الباطنية خلقا كثيرا، وأنّ عباس شحنة السلجوقي[10] "قاتل الباطنية مع مخدومه جوهر، فلم يزل يقتل منهم حتى بنى مئذنة من رؤوسهم بمدينة الرّيّ"[11].

وأمّا التهديدات الخارجية فتتمثل في خطرين أساسيين:

الخطر الأول: من جهة الصليبيين، إلّا أنّ الدولة السلجوقية استطاعت منذ بداية ظهورها أن تؤسس دولة مستقلة في الأناضول بمحاذاة الإمبراطورية البيزنطية، وهي ما يعرف بدولة سلاجقة

---

(1) هو إقليم ما بين أفغانستان وإيران يضم عدّة مدن كنسابور ومرو وهراة وبلخ، كانت نيسابور عاصمة الإقليم، وهي اليوم تابعة للدولة الإيرانية. **انظر**: معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار صادر -بيروت، الطبعة الثانية، 1995م، (2/ 350). وموسوعة المدن العربية والإسلامية، يحي شامي، ص: 286.

(2) **انظر**: دولة السلاجقة، الصلابي، ص: 28.

(3) **انظر**: المرجع نفسه، ص: 40.

(4) **انظر**: البداية والنهاية، ابن كثير، (13/ 154).

(5) **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (10/ 257).

(6) دولة السلاجقة، الصلابي، ص: 32.

(7) المرجع نفسه، ص: 590 -593.

(8) صاحب بلاد غزنة، ولد سنة ستّين وثلاثمائة، وتوفي في سنة إحدى وعشرين وأربعمائة، كان على مذهب الكرّامية. **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (7/ 731). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (29/ 68 -74).

(9) وهي اليوم جزء من العاصمة الإيرانية طهران. **انظر**: موسوعة المدن العربية والإسلامية، يحي شامي، ص: 276.

(10) ملك الرّيّ ثمّ سلمها إلى السلطان مسعود الغزنوي ودخل في خدمته، قتل سنّة إحدى وأربعين وخمسمائة. **انظر**: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ابن الجوزي، (18/ 52). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (37/ 69).

(11) البداية والنهاية، ابن كثير، (8/ 83).

الروم[1] التي انتصرت على الصليبيين في كثير من المعارك، وشكلت سدّا منيعا أمام التوسع الصّليبي في الدول الداخلية القائمة على أرض إيران وأفغانستان أو ما يعرف بسلاجقة المشرق، حيث لم تؤثر الحروب الصليبية على الحياة السياسية هناك، كما أن سقوط دولة سلاجقة المشرق في تلك البلاد لم يؤثر على دولة سلاجقة الروم ولم تنتصر لها، فيما استمرّ مُلكها بعد سقوط دولة سلاجقة المشرق ما يقارب قرنا من الزمن[2]، مما يؤكد أنّ الدولتين في استقلاليّة تامّة وظروف خاصة.

أماّ **الخطر الثاني**: من جهة الصين والمتمثل في التتر، إلّا أنّه لم يكن له أثر في الحياة السياسية في الزمن الذي عاشه الإمام الرّازيّ؛ أي إلى سنة ست وستمائة، وذلك لانشغال التتر بالاقتتال الداخلي فيما بينهم، ولوجود دولة الخِطا[3] التي كانت سدا وفاصلا بين دولة المسلمين ودولة التتر، وكانت الحرب بين الخطا والخوارزمية من جهة وبين الخطا والغورية من جهة أخرى سجالا، وفي الغالب تكون الغلبة للمسلمين[4]، وقد كسِر الخطا كسرة عظيمة، وهزموا هزيمة منكرة في السنة التي توفي فيها الإمام الرّازيّ رحمه الله[5]، ليؤذن لنجم دولتهم بالأفول بعد ذلك الزمن إثر تحالف الخوارزمية مع التتر وملكهم كشلي خان[6] عدو جنكز خان[7]، الذي يتجهز للسيطرة على الصين ومحاربة منافسيه[8]، وبعد أن أصبح ملك الخطا بيد كشلي خان واستفحل ملكه وتزايدت قوته غدر بخوارزم شاه في العهد الذي ضربه على نفسه من تقاسم بلاد الخطا، بل صار يهدده ويتوعده بالحرب، وخوارزم شاه يراوغه ويخرب

---

(1) **انظر**: تاريخ سلاجقة الروم في آسيا الصغرى، مُحَّد سهيل طقوش، دار النفائس –لبنان، الطبعة الأولى، 1423هـ / 2002م، ص: 53.

(2) **انظر**: المرجع نفسه، ص: 336.

(3) بكسر الخاء، وهم أمّة من التّرك استوطنوا تركستان مابين خراسان وحدود الصين، زالت دولتهم على يد التتر الذين تحالفوا مع خوارزم شاه. **انظر**: الكامل في التاريخ، ابن الأثير، (10/ 252، 260). وصبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن علي القلقشندي، دار الكتب العلمية –بيروت، (4/ 481).

(4) **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (9/ 372، 373، 374)، (10/154، 155)

(5) **انظر**: المرجع نفسه، (10/ 258).

(6) هو أحد ملوك التتر الستة الذين كانوا تحت إمرة ملك الصين الخان الأكبر الطرخان، تحالف مع جنكزخان ضد الخان الأكبر فهزموه، وبقي ملك الصين بينهما. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 28)، (44/ 23).

(7) ملك التتر، اسمه تمرجين، كان من أمراء بادية الصّين، ثم حكم جميع الصين، وتوفّي سنة أربع وعشرين وستمائة وكانت مدّة ملكه نحو خمس وعشرين سنة، كان له شريعة تسمى الياسة. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (44/ 23، 24). وصبح الأعشى، القلقشندي، (4/ 309، 314).

(8) **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (10/ 60). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 27)

المدن المحاذية لدولته، ويجلي أهلها إلى المناطق الداخلية من بلاد الإسلام، حتى ظهرت دولة التتر بقيادة جنكزخان التي قضت على دولة كشلي خان، التي أعطت نفَسا للدولة الإسلامية -لم يدم طويلا- جراء المصالحة والمعاهدات التجارية وحسن الجوار التي كانت تعقد بين خوارزم شاه وجنكز خان[1].

تعدّ دولة التتر وملكها كشلي خان بداية للخطر الحقيقي الذي هدّد دولة المسلمين وأزال ملكها على تلك المناطق فيما بعد على يد دولة التتر الثانية ومِلكها جنكز خان، فيما هو مبسوط في كتب التاريخ في كارثة لم يسمع بها في تاريخ الأمم في وحشيتها وسرعة انتشارها[2]، وفي حالقة تحلق الدِّين والأرواح والبلدان.

كلّ هذه الأحداث لم تؤثر في حياة الإمام الرّازيّ، لأنّها كانت بعد زمن وفاته بل لم يكن لها كبير أثر -قبل ذلك الزمن- حتى في حياة ملوك الدول الإسلامية في تلك المنطقة فضلا عن غيرهم، وشهد لهذا استمرار الحروب بين الغورية والخوارزمية إلى السنوات الأخيرة قبل سنة وفاة الإمام الرّازيّ؛ أي حتى سنة خمس وستمائة[3]، وبين الخوارزمية فيما بينهم حتى سنة ست وستمائة[4]، فضلا عمّا جرى بينهم من صراع على من يُخطب له فوق المنابر[5]! وممّا يشهد لذلك أيضا أنّ خوارزم شاه -قبل وفاة الإمام الرّازيّ- لم يكن له كبير معلومات عن التتر وقوتهم وحال بلادهم مما جعله يغري من جاءه من التجار من دولة جنكز خان بالعطايا والمنح حتى يأخذ منهم بعض المعلومات أو تسخيرهم كجواسيس[6]، ولو كان التحدي والخطر قائمين حقيقة من قبلُ، ما كان للعمل الدبلوماسي والجوسسة أن يتأخرا إلى بعد سقوط دولة الخطا.

مهما يكن من أمر فإنّ الإمام الرّازيّ لم يكن بمَنأى عن هذه التّقلبات السيّاسيّة، وذلك لاتّصاله بالملوك ومخالطته لهم، وخاصة بعدما أثرى وأصبح من أهل المال، فقد عامل شهاب الدّين الغوريّ[7]

---

(1) **انظر**: المرجع السابق، الذهبي، (44/ 23).

(2) **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (10/ 333). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (44/ 37)،

(3) **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (10/ 258). والبداية والنهاية، ابن كثير، (13/ 55).

(4)**انظر**: الكامل، ابن الأثير، (259/10).

(5) **انظر**: المرجع نفسه، (10/ 242).

(6) **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (44/ 22).

(7) هو محمّد بن سام الغوري صاحب غزنة وخراسان والهند وفاتحها، قتل غيلة من طرف جماعة من الإسماعيلية الباطنية، سنة اثنتين وستمائة. **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (10/ 214، 215). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 88، 89).

سلطان غزنة في جملة من المال، ومضى إليه لاستيفاء حقّه، فبالغ في إكرامه، ونال منه مالا طائلا، وكان يحضر مجالسه، وهو الّذي قال له في موعظة وعظها إيّاه على المنبر: "**يا سلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبيس الرّازيّ يبقى**﴿وَأَنَّ مَرَدَّنَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾[غافر: 43]"[1]، واتصل كذلك بأخيه غياث الدين الغوري[2]، بل صاحب كثيرا من ملوك الغورية[3]، كما كان مصاحبا للسّلطان علاء الدّين خوارزم شاه[4]، الّذي أباد الملوك ودانت له الممالك، ونال عنده أسنى المراتب، ولم يبلغ أحد منزلته عنده، فقد أرسله في مهمة سياسية إلى الهند، وكان ابنه الأكبر جنديا عند خوارزم شاه، وابنته زوجة لوزيره علاء الملك العلويّ[5]، ولم تؤثر هذه المخالطة على الإمام الرّازيّ في شخصيته اتجاه الحكام والسلاطين، فلم يكن فيه مداهنة ولا مجاملة، فبالإضافة إلى جرأته عليهم بالموعظة أمام النّاس، فقد أسقط طاعة الأمّة لهم إلّا ممن أطاع الله منهم، كما قرّر ذلك في تفسيره لقوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[النساء: 59]، قال:"**ورابعها: أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعا، وعندنا أن طاعة أهل الإجماع واجبة قطعا، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعا، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم**"[6].

غير أنّ مصاحبته للملوك ومخالطتهم جعلته يُحسب عليهم أحيانا، ويعد عميلا لهم، كما حدث له مع أهل غزنة، فقد اتّهموه بالعمالة لخوارزم شاه فثاروا به ليقتلوه فهرب منهم إلى مأمنه[7]، فإن كنّا

(1) المرجع السابق، (43/ 219).

(2) هو محمّد بن سام بن الحسين بن الحسن الغوري صاحب غزنة، توفي سنة تسع وتسعين وخمسمائة، كان على مذهب الكرّامية ثم تركه. **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (10/ 189، 191). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (42/ 49). ومسالك الأبصار في ممالك الأمصار، أحمد بن يحيى العمري، المجمع الثقافي -أبو ظبي، الطبعة الأولى، 1423هـ، (27/ 189).

(3) **انظر**: التفسير الكبير، محمّد بن عمر الرّازي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ، (27/ 614).

(4) هو محمّد بن تكش بن إيل أرسلان، استولى على كثير من الأقاليم، توفي هاربا من التتر سنة ست وتسعين وخمسمائة، ودامت دولته إحدى وعشرين سنة. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (42/ 26)، (44/ 363-373). والبداية والنهاية، ابن كثير، (13/ 28)

(5) **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 215). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (8/ 61). ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمّد ابن خلكان، ت إحسان عباس، دار صادر -بيروت، الطبعة الأولى، 1971م، (4/ 250). وشذرات الذهب، ابن العماد، (7/ 40). والبداية والنهاية، ابن كثير، (9/ 138). والوافي بالوفيات، خليل أيبك الصفدي، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث -بيروت، 1420هـ / 2000م، (4/ 176).

(6) التفسير الكبير، الرّازي، (10/ 114).

(7) **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (10/ 216).

لا نستطيع الجزم بعمالته للملوك فإنّنا نستطيع الجزم بأنّه تأثر بالملوك الأتراك في مواكب سيرهم وأبّهة مجالسهم وعطائهم، فقد كان الإمام الرّازيّ إذا مشى في موكبه سار معه الحشم والمماليك في تجمّل زائد، وكانت لمجالسه جلالة عظيمة، تُصفّ عنده المماليك متكئة على السيوف وكان يتعاظم حتى على الأمراء والملوك(1)، وما كانت مناظراته التي خاضها في كثير من المدن وشغفه بها إلا حروبا علمية تعكس الحروب العسكرية التي كان يخوضها أصدقاؤه من الأمراء في تلك المدن.

المطلب الثاني: الحالة الاجتماعية

من المنطقي أن يكون لعدم الاستقرار السّياسيّ للدّولة الإسلاميّة تداعيات على الحياة الاجتماعية، حيث تسبّبت هذه الحروب الداخلية والخارجية في حصار المدن وتخريبها ونهبها، ممّا يُوجب قسوة المعيشة، وانتشار الفقر، وغلاء الأسعار، وتغيّر الأحوال بحسب سيرة الملوك المسيطرين على المدن، والنّاس على دين ملوكهم، فإن كان عادلا انتشر العدل وإن كان فاسقا انتشر الفسق، ومن جهة أخرى أصبحت الثروة بيد الملوك وحاشيتهم وأمراء جيوشهم، نتيجة نهبهِم للمدن الّتي يسيطرون عليها.

وهذه الحالة، هي الحالة السائدة في تلك المنطقة في الغالب وليست مطّردة في كل المدن؛ لأنّ ما تعانيه المدن المحاذية لمناطق الخصوم والأعداء كالقائمة على حدود الصين والخطا والهند لا ينطبق على المدن الداخلية المؤمّنة الّتي تمثل قواعد خلفية، وخاصة أنّ معظم الدول التي تسيطر على الوضع كالسلجوقية والخوارزمية كانوا من الأتراك السنّة فلم يكن الخلاف بينهم خلافا عقائديا أو عرقيا، وكانت جيوشهم مزيجا من الترك والعرب والفرس نتيجة للإقطاعات التي كانت تعطى لقادة الجيش والعساكر في كل مدينة حتى تكون كل المدن مزيجا من كل هذه القبائل(2)، ولم يكن للحكّام والسلاطين همٌّ إلّا في الحكم والحظوة عند الخليفة العباسي وتسلّم المدن الذي يتم أحيانا في ظروف لا تؤثّر على الحالة الاجتماعية كالاعتراف بالولاء، وهروب الحاكم، وتحيّن فرصة غياب الحاكم والمؤامرة

(1) **انظر**: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة، ت: نزار رضا، دار مكتبة الحياة -بيروت، ص: 462. ومرآة الزمان في تواريخ الأعيان، يوسف بن قِزْأوغلي سبط ابن الجوزي، ت: مُحَّد بركات وآخرون، دار الرسالة العالمية – سوريا، الطبعة الأولى، 1434هـ / 2013م، (4/ 7).

(2) **انظر**: دولة السلاجقة، الصلابي، ص: 217.

والخديعة والقتال خارج المدينة ثم الصلح[1]، لذا حافظوا على استقرار المجتمعات في المناطق الداخلية وعلى النظم التي وجدوها في تلك المدن وعلى عمارتها في الغالب، بل وأسهموا في بنائها وتحصينها بخلاف المناطق الحدودية للدولة الإسلامية، فإنّ الحالة الاجتماعية كانت غير مستقرة لاشتداد الصراع والاحتقان[2]؛ فمثلا إقليم خراسان الذي يشتمل على مدن نيسابور[3] وهراة[4] ومرو[5]المحاذي لما وراء النهر الذي خرج منه الملك خوارزم شاه منهزما من الخطا الكفار وحلفائهم سنة ست وثلاثين وخمسمائة، فدخل خراسان وأقام في مرو فكرهه أهلها وقامت بينه وبينهم فتنة عظيمة قتل فيها خلق عظيم من أهلها من العلماء والأعيان وغيرهم، وكاد أن يفعل بنيسابور مثل ذلك[6]، ثم لحقت بعد مدّة قبائل الغزّ المسلمين الذين خُربت ديارهم وأخرجوا منها بسبب تسلّط الخطا على مدنهم وعلى ما وراء النهر، فجاوروا خراسان وأقاموا بنواحيها لسنوات ثمّ تمالؤوا على حرب صاحب خراسان فهزموه وعاثوا فيها فسادا، قال ابن الأثير: "ونهبوا ماله ومال عسكره، وأكثروا القتل في العسكر والرعايا، واسترقّوا النساء والأطفال، وعملوا كل عظيمة، وقتلوا الفقهاء وخربوا المدارس"[7]، وكان ذلك سنة ثمان وأربعين وخمسمائة، ثم اجتاحوا مرو ونيسابور وعاثوا في الأرض فسادا، وجعلوا البلاد قاعا صفصفا نهبا وهدما وقتلا للصغار والكبار والقضاة والعلماء[8]، وفي سنة تسع وخمسين وخمسمائة حدث غلاء وفناء للبشر والدواب في البرية وفي كل أعمال خراسان، وفي سنة سبع وستين وستمائة حدث وباء أهلك خلقا كثيرا في خراسان وما جاورها[9]، ثم في سنة ثمان وستين وخمسمائة تمكن منها تُكُش خوارزم شاه بتحالف مع الخطا الكفار، ثمّ عاد الغُزّ مرة أخرى إلى خراسان بالنّهب والإحراق

(1) **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (9/ 146، 282)، (10/ 183).

(2) **انظر**: الدولة الخوارزمية والمغولية، حافظ أحمد حمدي، دار الفكر العربي، ص: 92.

(3) نسبة إلى ملك الفرس نيسابور، كانت عاصمة لإقليم خراسان، وهي اليوم مدينة إيرانية تقع في الشمال الشرقي من البلاد. **انظر**: موسوعة المدن العربية والإسلامية، يحيى شامي، ص: 286، 287.

(4) مدينة أفغانية تقع في الشمال الغربي للبلاد، بمحاذاة الحدود الإيرانية. **انظر**: معجم البلدان، الحموي، (5/ 396). وموسوعة المدن العربية والإسلامية، يحي شامي، ص: 244، 245.

(5) مدينة من مدن تركمنستان تقع على الحدود الإيرانية الأفغانية، كانت تابعة إلى إقليم خراسان. **انظر**: آثار البلاد وأخبار العباد، زكريا بن محمّد القزويني، دار صادر –بيروت، ص: 456. وموسوعة المدن العربية والإسلامية، يحي الشامي، ص: 421.

(6) **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (9/ 120).

(7) المرجع نفسه، (9/ 199).

(8) **انظر**: المرجع نفسه، (9/ 200).

(9) **انظر**: البداية والنهاية، ابن كثير، (12/ 117، 134).

والتخريب، وفي سنة أربع وتسعين وخمسمائة عاث الخطا في خراسان فسادا وقتلوا وأسروا ونهبوا وسبوا ما لا يحصى، وفي سنة سبع وتسعين وخمسمائة حاصر خوارزم شاه كثيرا من مدن الإقليم حتى اشتدّ الحال على أهلها فملكها، ثم عاد شهاب الدّين الغوري سنة ستمائة فحاصر خوارزم شاه في تلك المدن حتى ملكها، ثم في سنة واحد وستمائة دخلت الخطا إقليم خراسان وانهزم المسلمون هزيمة منكرة، وفي سنة اثنين وستمائة حدثت فتنة عظيمة بهراة باقتتال العامّة فخربت الديار، ونهبت المحال وضرب الحاكم، ثم حوصرت في سنة أربع وستمائة من طرف عمال خوارزم شاه وطالت مدّة الحصار إلى سنة وشهر حتى هلك النّاس من الجوع والقلة وتعطلت معايشهم وضاقت عليهم حياتهم وحدثت فتنة عظيمة بين وزيرها والعامّة...وغيرها من الأحداث، بل هذا غيض من فيض من تلك الخطوب والفتن التي كانت تمر بها مدن الإقليم في ذلك العصر والتي تدل بحالها على عدم الاستقرار الاجتماعي[1].

بينما مدينة الرّيّ التي قضى فيها الإمام الرّازيّ معظم عمره ومقتبله كانت تمثّل ملاذه الآمن عند الفتن التي تعترضه في رحلاته[2]، وكان لها الدور الكبير في تكوين شخصية الإمام الرّازيّ، فإنّها كانت مستقرّة بنسبة كبيرة في يد السلاجقة، ولم نجد من أهل التاريخ من ذكر أنّها تعرضت للخراب أو النهب أو تشريد أهلها أو التضييق عليهم في عصر الإمام الرّازيّ إلا ما كان من ابن القصاب[3] وزير الخليفة لَمّا انتزعها من أيدي السلاجقة عزم عسكره على نهبها، فأمر مناديه أن ينادي بالكفّ عن النّهب[4]، حتى أنّ انتقالها إلى سلطة الخوارزمية لم يكن بالحرب بل كان بالحيلة والخديعة[5]، بالإضافة إلى ما كانت تزخر به من عمران وثروات وخيرات، فقد قال الحموي[6] في وصفها —وهو قريب من عصر الإمام الرّازيّ: "فأمّا الرّي المشهورة فإنّي رأيتها، وهي مدينة عجيبة الحسن مبنيّة

---

(1) **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (9/ 374، 378)، (10/ 154، 184، 194 ،254).

(2) **انظر**: الوافي بالوفيات، الصفدي، (4/ 176). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 217).

(3) هو مؤيد الدين أبو الفضل مُحَّد بن علي ابن القصاب، تولى الوزارة سنة تسعين وخمسمائة، وتوفي سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة. **انظر**: سير أعلام النبلاء، مُحَّد بن أحمد الذهبي، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405هـ / 1985م، (21/ 323، 324). ومسالك الأبصار، العمري، (27/ 176).

(4) **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (10/ 132).

(5) **انظر**: المرجع نفسه،(127/10).

(6) هو ياقوت بن عبد الله، الحموي، البغدادي، ولد سنة أربع أو خمس وسبعين وخمسمائة، ومات في سنة ستّ وعشرين وستمائة، من أشهر كتبه (معجم البلدان)، (معجم الأدباء). **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (45/ 266، 269).

بالآجر المنمّق المحكم الملمّع بالزرقة مدهون كما تدهن الغضائر[1] في فضاء من الأرض، وإلى جانبها جبل مشرف عليها أقرع لا ينبت فيه شيء، وكانت مدينة عظيمة خرب أكثرها، واتفق أنّني اجتزت في خرابها في سنة سبعة عشر وستمائة وأنا منهزم من التتر، فرأيت حيطان خرابها قائمة ومنابرها باقية وتزاويق الحيطان بحالها لقرب عهدها بالخراب إلّا أنّها خاوية على عروشها"[2]، ولا تعد رؤية الحموي للخراب الذي حلّ بها مناقضة لما ذكر من أنّها لم تتعرض للخراب والنّهب أيام الإمام الرّازيّ، لأنّ الحموي قد صرح بأنّ الخراب حديث عهد بها؛ أي بعد وفاة الإمام الرّازيّ بسنوات، ربّما لما صحب هجوم التتر على البلاد الإسلاميّة من فوضى وخراب للمدن، وأمّا الإصطخري والمقدسي فقد قالا عن مدينة الرّيّ أحسن مما قاله الحموي إلا أنّهما يتحدثان عن عصر غير عصر الإمام الرّازيّ لتقدم وفاتهما عنه بزمن طويل[3]، وكذلك ما ذكره القزويني ممّا كان يؤخذ منها إلى المدن الأخرى من صناعات ومعادن وفواكه على أصنافها وطيبها تبقى لفصل الشتاء[4]، وذكر أنّ: "دُور هذه المدينة كلّها تحت الأرض، ودورهم في غاية الظلمة وصعوبة المسلك، وإنما فعلوا ذلك لكثرة ما يطرقهم من العساكر"[5]، وهو مخالف لما ذكره الحموي عمّا رآه من حسن مبانيها التي بنيت بالآجر المنمق المحكم الملمع بالزرقة والمدهون، إلا أن يكون قاصدا لزمن غير ذاك الزمن فلا اختلاف عندئذ، ويمكن أن تكون مدينة الرّي مرّت بمراحل، وهي: مرحلة ما قبل عصر الإمام الرّازيّ وامتازت بعدم الاستقرار وتعرضها لهجمات العساكر بحيث كانت دورها تحت الأرض وهو ما ذكر القزويني، ومرحلة الأمن والاستقرار في عصر الإمام الرّازيّ، ومرحلة ما بعد الإمام الرّازيّ وامتازت بخراب الدور وهجران أهلها أيام التتر، وهو ما ذكره الحموي.

وحريّ بمدينة هذه أوصافها أن تكون الحالة الاجتماعية جيّدة، أو على الأقلّ أنّ فيها من الخيرات والإمكانيّات وطمأنينة الحال ما يؤهل أهلها للعودة بعد النكبة والازدهار بعد الانحطاط والسعة بعد الضيق، بل إنّ كثيرا من النشاطات؛ كالنشاط الزراعي والصناعي والتجاري قد شهدت ازدهارا كبيرا حتى قبل الفتوحات الإسلامية حيث مدّت الطرق التجارية بين بلاد فارس والصين والهند

---

(1) وهو الطين الأحمر الحر الذي يتخذ منه الخزف، انظر : لسان العرب، ابن منظور، (5/ 23).

(2) معجم البلدان، الحموي، (3/ 116).

(3) **انظر**: المسالك والممالك، إبراهيم بن محمّد الاصطخري، دار صادر –بيروت، 2004 م، ص: 220. وأحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، محمّد بن أحمد المقدسي،مكتبة مدبولي –القاهرة، الطبعة الثالثة، 1411هـ / 1991م، ص: 391.

(4) **انظر**: آثار البلاد وأخبار العباد، زكريا بن محمّد القزويني، دار صادر –بيروت، ص: 376

(5) المرجع نفسه، ص: 375.

لتبادل مختلف الصناعات[1]، وقد استمرت هذه العلاقات حتى في زمن خوارزم شاه الذي كان يعقد الاتفاقات التجارية مع التتر الصينية وغيرهم[2].

وإنّ أعظم ما كان يهدّد الاستقرار الاجتماعي في مدينة الرّيّ وغيرها من المدن هو الصراع الذي لا تخبو ناره بين الطوائف والمذاهب الفكرية؛ كالباطنية الإسماعيلية[3] والشيعة الإثني عشرية[4] والمعتزلة[5] والكرامية[6] والأشعرية[7] والشافعية والحنفية والحنابلة ...وغيرهم[8]، الذي كان يخرج في كثير من الأحيان من الفكر إلى الفتنة والقتل والنهب، وخاصة في المدن التي تكون فيها الكفّة متقاربة بين هذه الفِرق، فيكون الصراع على أشدّه، أمّا المدن التي تكون فيها الغلبة لفرقة دون باقي الفِرق فإنّ الأمر أقرب إلى الاستقرار بحيث يسهل عليهم غلبة أصحاب القول المخالف ودفعه بالمكاثرة، كما يسهّل على الحكام تسكين الوضع وإعادة الحياة إلى مجاريها، كما حدث مع الإمام الرّازيّ حين طرده

(1) **انظر**: قصة الحضارة، وِل ديورَانت، ترجمة: زكي نجيب وآخرون، دار الجيل -بيروت، 1408هـ / 1988م، (12/ 241، 282، 283).

(2) **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (44/ 23).

(3) فرقة من فرق الشيعة ظهرت في عهد الخليفة المأمون، تقول بإمامة اسماعيل بن جعفر الصادق، سمو بالباطنية لأنهم يقولون بأن لكل ظاهر باطنا. **انظر**: الملل والنحل، مُحَمَّد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: مُحَمَّد سيد كيلاني،دار المعرفة -بيروت، 1404هـ، (1/ 190). والفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة الثانية، 1977م، ص:16، 269.

(4) فرقة من فرق الإمامية الشيعية، وتمثل أكبر فرقة في الشيعة، وسموا بإثني عشرية لاعتقادهم بوجود إثني عشر إماما معصوما. **انظر**: الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد ابن حزم، مكتبة الخانجي -القاهرة، (4/ 138). والملل والنحل، الشهرستاني، (1/ 161). والفرق بين الفرق، البغدادي، ص: 17، 47.

(5) نسبة إلى اعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري، وقيل غير ذلك، يقوم مذهبها على خمسة أصول، وهي: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين وإثبات الوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. **انظر**: الملل والنحل، الشهرستاني، (1/ 42). وطبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، ت: سوسنة ديفلد فلزر، دار مكتبة الحياة -بيروت، 1380هـ / 1961م، (1/ 2).

(6) نسبة إلى أبي عبد الله مُحَمَّد بن كرّام، ينسب إليه القول باثبات الصفات على طريقة التشبيه والتجسيم. **انظر**: الملل والنحل، الشهرستاني، (1/ 107).

(7) نسبة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، منهجها الجمع بين العقل والنقل من خلال تأويل ظاهر النّص أو تفويضه. **انظر**: الملل والنحل، الشهرستاني، (1/ 93). والعقيدة النظامية، الجويني، ص: 165.

(8) **انظر**: معجم البلدان، الحموي، (3/ 117). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (8/ 86).

المعتزلة من خوارزم والكرامية من هراة[1]، وقد كان لفرقة الباطنية الأثر الكبير في إثارة الفتن وزرع الرعب في المجتمعات بين العامة والخاصة وحبك المؤامرات والحيل لقتل كل صالح ومصلح من العلماء والقضاة والحكام وفق تنظيم سرّي، وأساليب خبيثة أشبه ما تكون بأساليب الحركة الماسونية المعاصرة[2].

أمّا حالة الإمام الرّازيّ الاجتماعية فإنّه نشأ في بيت عالم مشهور وتحت رعاية أبٍ كان خطيب الرّيّ ومدرّسها المعروف عند الخاص والعام، وقد جرت عادة الأمراء والسلاطين آنذاك بإكرام أهل العلم والإحسان إليهم[3]، مما يدلنا على الحالة الحسنة التي كان يعيشها الإمام الرّازيّ على أقل تقدير، إلا ما ذكره صاحب (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) وتبعه من جاء بعده بأنّه كان فقيرا في بداية أمره، قال: "رحل إلى جهة ما وراء النهر لقصد بني مازة ببخارى ولم يلق منهم خيرا وكان فقيرا يومئذ لا جِدة له، وذكر لي داود الطبي التاجر المدعو بالنجيب وكان يشارك فِي أخبار الناس، قال: رأيت ابن الخطيب ببخارى مريضاً فِي بعض المدارس المجهولة وشكا إليّ إقلاله فاجتمعت بالتجار المستعربين وأخذت منهم شيئاً من زكاة أموالهم وأرفقته بذلك"[4]، إلا أنّ هذه الحكاية لا يمكن أن نستشفّ منها حال الإمام الرّازيّ لأنّها حادثة حصلت له في سفر وقد يعتري المسافر من الحاجة وعدم المعين وضيق الحال ما لم يكن في حسبانه، لذا جعل الله سبحانه وتعالى ابن السبيل من أهل الزكاة حتى وإن كان غنيّا في أهله[5]، بالإضافة إلى مناظراته مع مخالفيه وما سببته له من طرد من المدن واتهامه أحيانا بالعمالة لجهة معينة، مما يجعله يخرج منها هاربا لا يألو على مال ولا رفيق، والذي اتّفق عليه أهل التاريخ والتراجم أنّ الإمام الرّازيّ كسب ثروة كبيرة في حياته، وقد ترك بعد موته من الذّهب العين ثمانين ألف دينار، وغير ذلك من الأمتعة، والمراكب، والأثاث، والملابس، والدواب، والعقّار والآلات،

---

(1) **انظر**: وفيات الأعيان لابن خلكان، (4/ 250). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (8/ 86). ومرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، عبد الله بن أسعد اليافعي، دار الكتب العلمية –لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1997م، (4/ 8).

(2) **انظر**: دولة السلاجقة، الصلابي، ص: 103.

(3) **انظر**: عيون الأنباء، ابن أبي أصيبيعة، ص: 465. انظر: دولة السلاجقة، الصلابي، ص: 71.

(4) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علي بن يوسف القفطي، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية –لبنان، الطبعة الأولى، 1426هـ / 2005م، ص: 220.

(5) الجامع لأحكام القرآن، مُحَّد بن أحمد القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية –القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ / 1964م، (8/ 187).

وكان له خمسون مملوكا من التّرك[1]، وسبب ثروتِه تلك، أنَّه زوَّج ولديه ببنتَين كان والدهما طبيبًا حاذقًا، له ثروةٌ عظيمة، ولما مات الطّبيب استولى[2] الإمام الرّازيّ على جميع نعمته، ومن ثمّ كانت له النّعمة، وكذلك اتصاله بالسّلطان شهَاب الدّين الغوري صَاحب غزنة، حيث بالغ في إكرامه، وحصلت له أموال عظيمة منه، واتصاله أيضا بالسّلطان محمَّد بن تُكُش المعروف بخوارزم شاه، وقد حظي عنده، فأعطاه دارا تسمى دار السلطنة، وهي من أعظم دار تكون وأبهاها وأكثرها زخرفة، كما اتصل بكثير من الأمراء والملوك ونال منهم الإكرام والحظوة[3]، لكن هذه الرفاهيّة والسّعة كانت تعتريها المنغّصات التي كانت تأتيه من مخالفيه من اتهام لامرأته وبنته وولده بالعظائم والموبقات، وما كان يأتيه من أخيه الذي كان يتوجه إليه في أي بلد قصده فيشنّع عليه ويسفّه المشتغلين بكتبه والناظرين في أقواله[4].

المطلب الثالث: الحالة العلمية

سكن تلك المناطق الّتي عاش فيها الإمام الرّازيّ عدّة أجناس بشرية منذ غزو الإسكندر المقدوني[5] لبلاد فارس والهند، أين انتشرت أفكار الحضارة اليونانية وثقافتها[6] مما أدى إلى تزاوج الثقافة الماديّة الغربية والمثالية الشرقية في وقت مبكّر قبل الفتوحات الإسلامية التي أسهمت هي الأخرى في التفاعل الثقافي والفكري بإضافة العنصر العربي والعنصر التركي، مما أسس لوجود الاختلاف الفكري في تلك المجتمعات الّتي أصبحت تتكتل فكريا أكثر من التكتل العرقي، فظهرت كثير من الطوائف والفرق الإسلامية على غرار الباطنية والشيعة والمعتزلة والصوفية والأشعرية والكرامية، بالإضافة إلى أصحاب المذاهب الفقهية كالشافعية والحنفية والحنابلة وأهل الفلسفة والتنجيم وغيرهم،

---

(1) البداية والنهاية، ابن كثير، (13/ 66، 67).

(2) لفظة (استولى) أثبتتها معظم المصادر التي ذكرت هذه الحكاية، وهي تشعر بشيء غير جميل لما تحمله من معنى المغالبة على الشيء، وقد تنبه لهذا اليافعي فقال: "وعلى تقدير صحة ذلك يحمل على استيلاء شرعي من نحو وصاية أو وكالة". مرآة الجنان وعبرة اليقظان، اليافعي، (4/ 8)، قلت: الوكالة والوصاية ليس فيهما معنى الاستيلاء.

(3) **انظر**: الوافي بالوفيات، الصفدي، (4/ 176). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (8/ 86). وعيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 466.

(4) **انظر**: الوافي بالوفيات، الصفدي، (4/ 176). وعيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 465.

(5) هو الإسكندر بن فيلفوس من بلدة مقدونية باليونان، ملك الروم والفرس والهند والتبت وصالح الصين، وكان أرسطوطاليس معلمه ونائبة على بلاده. **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (1/ 248 – 251). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (44/ 366).

(6) **انظر**: قصة الحضارة، ديورنت، (8/ 38).

حتّى أنّ ابن فارس صاحب (مقاييس اللغة) تحوّل إلى مذهب مالك ابن أنس عندما وجد كلّ المذاهب والمقالات لها أعلام ورايات في مدينة الرّيّ إلاّ مذهب مالك، قال: "دخلتني الحميّة لهذا الإمام المقبول على جميع الألسنة، أن يخلو مثل هذا البلد عن مذهبه، فعمرت مشهد الانتساب إليه حتى يكمل لهذا البلد فخره، فإنّ الرّيّ أجمع البلاد للمقالات والاختلافات في المذاهب على تضادها وكثرتها"[1]، حيث يسهل على طالب العلم والراغب فيه أن يحصله دون رحلة وعناء، ولعلّ هذا الاختلاف الفكري والمقالات الكثيرة هو سبب علو نجم كثير من العلماء الذين ينتسبون إلى مدينة الرّي، كأبي زرعة الرّازيّ[2] وأبي حاتم الرّازيّ[3] ومُحَّد بن زكريا الرّازيّ[4]، وفخر الدّين الرّازيّ وغيرهم كثير، وقد يؤدي هذا الاختلاف إلى حدوث الفتن في كثير من الأحيان بين هذه الفرق والمذاهب وأصحاب المقالات بسبب التعصب وتباين المشارب.

قد أسهم هذا الاختلاف في دفع حركة العلم والبحث وفق سنّة التدافع التي يصلح بها العباد والبلاد، كما قال تعالى: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ﴾[البقرة: 251]، فكان العلماء يستكثرون من أنواع العلوم والحجج استعدادا للدفاع عن المعتقد أو المذهب وبث اليقين في قلوب الأتباع من الخاصة والعامة المتشوفة للغلبة في تلك المناظرات العلمية التي كانت تقام في كلّ أنحاء البلاد وفي كلّ المجالات، وقد حكى الإمام الرّازيّ طرفا منها في كتابه (المناظرات)، قال فيه: "**لما دخلت بلاد ما وراء النهر ... وصلت أولا إلى بلدة بخارى[5] ثم إلى سمرقند[6] ثم انتقلت منها إلى خجند، ثم انتقلت إلى البلدة المسماة نباكت، واتفقت لي في كل واحدة من هذه**

---

(1) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ابراهيم السامرائي، مكتبة المنار –الأردن، الطبعة الثالثة، 1405هـ / 1985م، ص: 236.

(2) هو عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد الرّازي، أحد أئمة الحديث وحفاظه، ولد سنة مائتين، وتوفي بمدينة الرّي سنة أربع وستين ومائتين. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (20/ 124، 125). والأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002 م، (4/ 194).

(3) هو مُحَّد بن إدريس بن المنذر الرّازي، أحد حفاظ الحديث ونقاده ولد سنة خمس وتسعين ومائة، وتوفي سنة سبع وسبعين ومائتين. **انظر**: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ابن الجوزي، (12/ 284، 285). والأعلام، الزركلي، (6/ 27).

(4) اشتهر بالفلسفة وصناعة الطب، توفي سنة ثلاث عشر وثلاثمائة وقيل غيرها، من أشهر كتبه (الحاوي في الطب). **انظر**: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 241. والأعلام، الزركلي، (6/ 130).

(5) مدينة قديمة تابعة إلى إقليم خراسان، وهي اليوم من أعظم مدن جمهورية أوزبكستان. **انظر**: موسوعة المدن العربية والإسلامية، يحيى شامي، ص: 409.

(6) مدينة تقع وسط إقليم الصغد قديما، وهي اليوم من أعظم مدن جمهورية أوزبكستان. **انظر**: موسوعة المدن العربية والإسلامية، يحيى شامي، ص: 412.

البلاد مناظرات، ومجادلات مع من كان فيها من الأفاضل والأعيان"[1]، إلا أنّ الكراميّة أخذت الحظّ الأوفر من مناظراته، فقد كانت أشهر من نار على علم، فكان ينال منهم وينالون منه[2]، بالإضافة إلى المؤلفات التي راجت سوقها في ذلك العصر وزخرت بها المكتبات الإسلامية المخصصة للوقوف[3]، وأسهم الحكام والأمراء في دفع عجلة هذا النشاط العلمي، وذلك بأمرين:

الأول: وهو بناء المدارس النّظامية التابعة للدولة حيث تعمل الدولة على نفقتها وتسمى المدرسة النظامية نسبة إلى الوزير نظام الملك[4] الذي ابتدع هذا النهج الذي أصبح سبيلا متبعا لكل الدول التي قامت في تلك المنطقة؛ فكانت المدرسة النظامية بهراة والنظامية بخوارزم[5] وبلخ[6] وأصبهان وبغداد وغيرها[7]، كما كانت هناك مدارس موازية لهذه المدارس النظامية يبنيها الأمراء من أجل شيخ من الشيوخ أو مذهب من المذاهب، مثل المدرسة التي بناها غياث الدين الغوري للإمام الرّازيّ بهراة، وغيرها من المدارس التي بنيت له في مدن شتى، والمدرسة التي بنتها والدة الناصر لدين الله لفخر الدين النوقاني[8] بخراسان، والمدرسة التي بناها خوارزم شاه تكش للحنفية بخوارزم وغيرها[9]، وكان لعلماء الشافعية والأشعرية الحظ الأوفر في مشيخة هذه المدارس لموافقة توجه الوزراء والأمراء، وخاصة بعد تولي نظام الملك للوزارة، بعدما كانت للوزير الكندري[10] الذي أبعد علماء الأشعرية

(1) المناظرات، الرّازي، ص:101.

(2) **انظر**: مرآة الجنان وعبرة اليقظان، اليافعي، (4/ 8).

(3) **انظر**: معجم البلدان، الحموي، (1/ 10).

(4) هو الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس، ولي الوزارة تسع وعشرين سنة، ولد سنة ثمان وأربعمائة بطوس، قتل غدرا على يد الباطنية سنة خمس وثمانين وأربعمائة. **انظر**: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ابن الجوزي، (16/ 302 – 306). والأعلام، الزركلي، (2/ 202).

(5) اسم يطلق على إقليم محاذ لخراسان، ويسمى اليوم مدينة خيوة تابعة لجمهورية أوزبكستان. **انظر**: معجم البلدان، الحموي، (2/ 395، 396). وموسوعة المدن العربية والإسلامية، يحيى شامي، ص: 411.

(6) مدينة من أكبر مدن إقليم خراسان، وهي اليوم مدينة أفغانية تعرف اليوم باسم وزير آباد. **انظر**: معجم البلدان، الحموي، (1/ 480). وموسوعة المدن العربية والإسلامية، يحيى شامي، ص: 236.

(7) **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (33/ 117، 158)، (249/37)، (42/ 272).

(8) هو مُحَمَّد بن أبي عَليّ بن أبي نصر، ولد في سنة ست عشرة وخمسمائة بنوقان، وتوفي في سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة بالكوفة. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (42/ 114). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (7/ 29).

(9) **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (42/ 114،22، 234). والبداية والنهاية، ابن كثير، (13/ 28، 66).

(10) هو مُحَمَّد بن منصور بن مُحَمَّد الكندري، ولد سنّة خمس عشر وأربعمائة، وقتل سنة ستّ وخمسين وأربعمائة. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (30/ 422). والأعلام، الزركلي، (7/ 111).

وسجنهم وقدم علماء المعتزلة، وهكذا كانت سيرتهم يقدمون من وافقهم ويضيقون على من خالفهم، ويُذكر أنّ محمود بن سبكتكين لَمّا دخل مدينة الرّيّ "صلب من الباطنيّة خلقا كثيرا، ونفى المعتزلة إلى خراسان، وأحرق كتب الفلسفة ومذاهب الاعتزال والنّجوم، وأخذ من الكتب ما سوى ذلك مائة حمل"(1).

الثاني: هو تَقرُّب الحكام والأمراء من العلماء وحضور مجالسهم وتوقيرهم والمبالغة في إكرامهم والمناظرة بين أيديهم، كما كان يحدث للإمام الرّازيّ ولغيره من العلماء مع الغورية والخوارزمية، وقد اتسع إكرام بعض الأمراء حتى شمل أصحاب الهيئة من علماء النجوم والكهان فقد نقل السلطان سنجر بن ملك شاه الكاهنة البغدادية من بغداد إلى خراسان ونالت حظوة عنده وعند الخاصة والعامة(2).

كل هذه الظروف أدت إلى كثرة المقالات في الديانة واختلاف مناهج المعرفة، مما يفتح الطريق أمام النزعة العقلية لتكون جسرا بينها، لأنّ الدليل العقلي هو المشترك الأول بين كثير من أصحاب هذه المقالات ويحظى بالقبول عند الخاص والعام، وتظهر هذه النزعة واضحة في كتب الإمام الرّازيّ الذي ناظر كثيرا من أصحاب هذه المقالات المختلفة.

لقد لخّص القول في هذا العصر صاحب كتاب (قصة الحضارة)، فقال: "كان سلاطين السلاجقة -طغرل بك(3)، وألب أرسلان(4)، وملك شاه(5) وسنجر(6)- من أقدر الحكام في العصور الوسطى، ويعد نظام الملك من أعظم رجال الحكم والسياسة ... وبلغت العمارة في أيامهم درجة من

(1) **انظر**: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، (3/ 391، 393). والكامل في التاريخ، ابن الأثير، (7/ 711).

(2) **انظر**: الكامل في التاريخ، ابن الأثير، (9/ 120)، (10/ 343)، والبداية والنهاية، ابن كثير، (12/ 244)، والتفسير الكبير، الرّازي، (30/ 679).

(3) هو مُحَمَّد بن ميكائيل بن سلجوق، الملقب ركن الدين طغرل بك، أول ملوك الدولة السلجوقية، ولد سنة خمس وثمانين وثلاثمائة، وتوفي في سنة خمس وخمسين وأربعمائة بمدينة الرّيّ. **انظر**: المنتظم من تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، (16/ 84، 85). والأعلام، الزركلي، (7/ 120، 121).

(4) هو مُحَمَّد بن داود بن ميكائيل بن سلجوق، قتل سنة خمس وستين وأربعمائة ودفن بمرو. **انظر**: المنتظم، ابن الجوزي، (16/ 144، 145). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (31/ 161 -164).

(5) هو أبو الفتح بن ألب أرسلان بن داود بن ميكائيل بن سلجوق، توفي في سنة خمس وثمانين وأربعمائة. **انظر**: المنتظم من تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، (16/ 308 -313). والبداية والنهاية، ابن كثير، (12/ 175، 176).

(6) هو أحمد بن الملك شاه بن ألب أرسلان بن داود بن ميكائيل بن سلجوق، ولد سنة تسع وسبعين وأربعمائة، توفي سنة اثنتي وخمسين وخمسمائة. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (38/ 82 – 85). والبداية والنهاية، ابن كثير، (12/ 295).

الازدهار لم تبلغها قط من قبل، وإن كانت الفلسفة قد اضمحلت لتشددهم في الدين؛ فقد طارد السلاجقة وصلاح الدين كل خارج على السنة من المسلمين ... وازدهر غرب آسية مرة أخرى مادياً، وأدبياً في عهد السلاجقة والأيوبيين حتى كانت دمشق، وحلب، والموصل، وبغداد، وأصفهان، والرّي، وهراة، ونيسابور، ومرو وقتئذ من أكثر مدن العالم ثقافة وجمالاً، وقصارى القول أن هذا العصر كان عصر اضمحلال متلألئ ساطع"[1].

قد يعجب القارئ لهذه المقولة كيف له أن يجمع بين تلك الأوصاف الجملية لحالة البلاد المزدهرة ماديا وأدبيا، وحال الحكام المقتدرين على الحكم والسياسة وبين قوله "أن هذا العصر كان عصر اضمحلال متلألئ ساطع"؟! لأنّ هذه الأوصاف للبلاد والحكام تستلزم أنّ هذا العصر كان عصر تطور متلألئ ساطع[2]، وهو كذلك.

ويرجع حكم صاحب قصة الحضارة على ذلك العصر بهذا الحكم الذي وافقه عليه كثير من الباحثين إلى أمور ثلاثة[3]، وهي:

1- تفكك الدولة السلجوقية وانقسامها إلى إمارات مستقلة تحكمها أسر قليلة الشأن.

2- خضوع الخلفاء العباسيين إلى سلطان بني بويه والسلاجقة وانغماسهم في الترف.

3- الغزو المغولي من جنكز خان للدولة الإسلامية في ظل هذا الانقسام.

وهذه الأمور الثلاثة حقيقة واقعة في جملتها لكنّها ليست بذاك الأثر في مسيرة الحضارة والتطور، لأن الدولة السلجوقية وإن انقسمت إلى إمارات فإنها في واقع الأمر هي دول عظيمة؛ سلاجقة الروم وسلاجقة المشرق، وسلاجقة الشام، وكانت كل واحدة تتمتع بسلطة كبيرة وقوة عسكرية مكنتها من التوسّع على حساب الصين والهند والإمبراطورية البيزنطية، كما كان لها الإسهام العظيم في الدفع الحضاري للأمة الإسلامية، فالأمم تقاس من خلال المسيرة العامة للدولة والأثر العميق في بناء الحضارات؛ فإنّ الدولة السلجوقية وغيرها من الدول التي كانت مساوقة لها كالغورية

---

(1) قصة الحضارة، وِل ديورَانت، (13/ 321، 322).

(2) حاول صاحب كتاب (الإمام فخر الدين الرازي ومصنفاته) أن يجيب عن هذا الاعتراض بقوله: "أي عصر اضمحلال من الناحية السياسية ولكنّه متلألئ ساطع من الناحية العلمية"، وهو غير سديد لا من الناحية اللغوية ولا من سياق الكلام؛ لأنّ "متلألئ ساطع" صفة لـ "اضمحلال"، وأمّا السياق فإنّ صاحب (قصة الحضارة) أثنى على حكام ذلك العصر وسياستهم بما لا يقل عن ثنائه على الحالة العلمية، مما يجعل الكلام في سياق واحد. الإمام فخر الدّين الرّازي ومصنفاته، طه جابر العلواني، دار السلام -القاهرة، الطبعة الأولى، 1431هـ / 2010م، ص: 23.

(3) **انظر**: قصة الحضارة، ديورنت، (13/ 318، 321). وفخر الدين الرّازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، الزركان، ص: 8. والمنطلقات الفكرية عند الإمام الرازي، مُحَمَّد العريبي، دار الفكر -لبنان، الطبعة الأولى، 1992م، ص: 17.

والخوارزمية على اتساعها وكثرة حكامها قد قامت بعمارة المدن ووضع النظم الإدارية والسياسية والعسكرية ودفع الحركة العلمية في جميع مجالاتها وتشجيع الصناعة والتجارة والإحسان إلى الرعية – لأن غالب حكامها اشتهروا بالعلم والصلاح– وأسهمت في توحيد الأمة وضم تلك المناطق الشاسعة إلى الإسلام السُّنّي[1]، ولا تقاس الحضارة بتفاصيل النزاعات والأحداث الداخلية التي لا تخلو منها أمّة من الأمم، فقد كان الخلاف والنزاع الداخلي المسلح قائما في كل الأمم؛ بين المسلمين منذ بزوغ الدولة الأموية وفي الإمبراطورية البيزنطية وبين ملوك الصين وغيرهم[2] من الأمم السابقة واللاحقة، بل إنّه من الروح النقدية المفرطة أن نجعل سبب انحطاط السلاجقة هو كثرة حكامها وتنازعهم فيما بينهم، وفي نفس الوقت نجعل سبب انحطاط الخوارزمية وانهزام خوارزم شاه أمام التتر هو قضاءه على الملوك وانفراده بحكم تلك البلدان واستتباب الملك له وحده![3]

وأمّا ضعف الخلافة في ذلك العصر وعدم سيطرتها على أوضاع الدولة الإسلامية فإنّه لا يستلزم ضعف الدول المنبثقة من الدولة الأم وانحطاطها.

وأمّا انهزام الأمّة أمام التتر وضياع الخلافة فإنّ ابن الأثير قال في وصف تلك الحال: "الحادثة العظمى، والمصيبة الكبرى التي عقت الأيام والليالي عن مثلها، عمت الخلائق، وخصت المسلمين، فلو قال قائل: إن العالم مذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم، إلى الآن، لم يبتلوا بمثلها، لكان صادقا، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها"[4] ، وقد صدق، فلا يمكن لأي دولة مهما كان تطوّرها وتقدّمها الحضاري أن تقف لهذه السيول الجارفة من العساكر الهمجية المتعطّشة للقتل والنهب، ولا تصنّف هذه الحادثة التي حلّت بالمسلمين إلّا ضمن الجوائح البشرية التي لا قبل للأمّة بها، حتى إذا تفرّقت تلك الجيوش وتوغلت في المناطق الوسطى للأمة حلّت بها الهزيمة، وليس الأمر أنّ المسلمين تخلّفوا وانحطّوا، والتتر تقدموا وتطوّروا، ومما يؤيّد هذا إسقاط نظرية ابن خلدون في انتقال الثقافات في

---

(1) **انظر**: تاريخ سلاجقة الروم في آسيا الصغرى، مُحَمَّد سهيل طقوش، ص: 35. وأخبار سلاجقة الروم، تعريب: مُحَمَّد سعيد جمال الدين، المركز القومي للترجمة –القاهرة، الطبعة الثانية، 2007م، ص: 5. وقصة الحضارة: ديورنت، (13/ 315). والبداية والنهاية، ابن كثير، (12/ 286).

(2) **انظر**: الكامل، ابن الأثير، (10/ 189). وتاريخ الإسلام الذهبي، (44/ 23).

(3) **انظر**: قصة التتار من البداية إلى عين جالوت، راغب السرجاني، مؤسسة اقرأ –القاهرة، الطبعة الأولى، 1427هـ / 2005م، ص: 38. وكيف دخل التتر بلاد المسلمين، سليمان بن حمد العودة، دار طيبة، الطبعة الثالثة، 1422هـ/ 2001م، ص: 37.

(4) الكامل، ابن الأثير، (10/ 333).

"أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب"[1]، فإن التتر بعد مدّة من دخولهم بلاد المسلمين ومخالطة أهلها تحوّلوا إلى الإسلام وانصهروا في تلك المجتمعات، فالتتر هم من قلّدوا المسلمين وتأثّروا بهم؛ لأن الغلبة الحضارية كانت للمسلمين.

(1) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن مُحَّد ابن خلدون، ت: خليل شحادة، دار الفكر -بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ / 1988م، ص: 184.

المبحث الثاني: حياة الإمام الرّازيّ

تسهم نشأة الإنسان في توجهه العلمي إسهاما كبيرا، حيث ترسم له معالم الطريق الذي يتبعه في حياته، ونوعية التكوين الذي يركز عليه، ومن ثَمّ يعطينا إنتاجا مصبوغا بطابع هذه النشأة، وقد نشأ الإمام الرّازيّ في بيت علم ومدينة علم، لتتمثل لنا شخصية علمية متميزة، وطاقة عقلية فريدة.

المطلب الأول: حياته الشخصية

لقد نشأ الإمام الرّازيّ في بيت علم ودين، فكان أبوه عالما مشهورا وخطيبا لمدينة الريّ، وكانت مدينة الرّيّ فخر بلاد فارس في العلوم وعاصمة الدولة؛ زاخرة بالمقالات والأفكار، متعدّدة الأجناس والثقافات، ذات خيرات وكنوز، تؤهل كل ذي عقل وعزيمة وجدّ ليكون عالما أو غنيا أو وجيها، وقد تجسد ذلك كلّه في الإمام الرّازيّ فقد اتّصل بالعلماء والملوك وخالط الأسفار والنقلة بين البلدان حيث كان الإمام العالم والغنيّ المتنعّم والوجيه الذي يتصاغر أمامه الملوك والأمراء.

أوّلا/ اسمه ونسبه

هو مُحمَّد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، أبو عبد الله، وقيل أبو المعالي وأبو الفضل، القرشِيُّ، البَكْريّ(1)، التيمِيُّ، الطُبرستَانِيّ الأصل، ثمّ الرّازيّ(2)، ابن خطيبها والمعروف بفخر الدّين

(1) نسبة إلى أبي بكر الصديق ﷺ. **انظر**: طبقات المفسرين لعبد الرحمن السيوطي، ت: علي عمر، مكتبة وهبة -القاهرة، الطبعة الأولى، 1396هـ، ص: 100.

(2) نسبة إلى بلدة الرّيّ، اشتهرت النسبة إليها بالرَّازِي، وهي على خلاف القياس، قيل نسبة إلى من بناها، وهو راز بن خراسان، لأن النسبة إليه رازيّ، وقيل غير ذلك، إلّا أنّنا وجدنا النسبة إلى مدن أخرى كالمروزي تشترك مع الرّازي في إضافة حرف الزاي، مما يوحي إلى وجود خلفية ذهنية في إضافته عند النسبة إلى بعض المدن دون الأخرى، ولعلّ الأقرب أنّ حرف الزّاي حرف زائد يؤتى به لزيادة تخفيف النطق بهذه النسب على اللسان، فإنّ الرّازي أخف من الرّيّي، ومثله إضافة حرف الواو في النسبة إلى غزنة وهراة، فيقال الغزنوي والهروي، وهما أخف من الغزنتي والهراتي. ومما يزيد ذلك تأكيدا على استعمال حرف الزّاي للتخفيف، العدل من قولهم السجستاني في النسبة إلى سجستان إلى قولهم السجزي، فالزّاي تقابل أربعة حروف. **انظر**: الأنساب، عبد الكريم بن مُحَمَّد المروزي، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي وآخرون، مجلس دائرة المعارف العثمانية -حيدر آباد، الطبعة الأولى، 1382هـ / 1962م، (6/ 33). وأثار البلاد وأخبار العباد، القزويني، ص:375. واللباب في تهذيب الأنساب، علي بن أبي الكرم ابن الأثير، دار صادر -بيروت، (2/ 105).

الرّازيّ، ويقال له ابن خطيب الرّيّ وابن الخطيب، وكان يلقب بهراة شيخ الإسلام(1) ويلقب بالإمام إذا ذُكر في كتب المعقول —عند الأشعرية-وعند أكثر الأصوليين(2).

ثانيًا/ مولده

اختلف المؤرخون في سنة ولادته، فقيل سنة أربعٍ وأربعين وخمسمائة، وقيل سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة، وقد رجّح بعض الباحثين(3) أنّ مولده كان سنة أربع وأربعين وخمسمائة، لأن الإمام الرّازيّ قد صرّح في كتابه التفسير الكبير أثناء تفسيره لسورة يوسف أنّه بلغ السابع والخمسين من عمره، ثمّ في آخرها -بعد مائة وأربعين صفحة- ذكر أنّه أتمّ تفسيرها في السابع من شعبان سنة إحدى وستمائة(4)، أي قبل شهر وزيادة من بلوغ الشهر الذي ولد فيه، لأنّ العلماء اتفقوا على أن ولادته كانت في النّصف الآخر من شهر رمضان بمدينة الرّيّ(5).

ويبدو أن الخلاف في سنة ولادته يبقى قائما، لأن الذي ذكروه ليس فيه ما يرجّح ولادته سنة أربع وأربعين، لأمور:

1- التصريح الذي ذكره الإمام الرّازيّ في أنّه بلغ السابع والخمسين كان قبل أكثر من شهر من يوم ولادته، فيحتمل أن يكون يقصد بقوله "**الوقت الّذي بلغت فيه إلى السّابع والخمسين**" باعتبار ما قد مضى وتم مما يؤخذ من قوله "بلغت"، فتكون سنة ولادته هي ثلاث وأربعون وخمسمائة، ويحتمل أن يكون قد ذكره باعتبار ما قد يبلغه بعد شهر وزيادة، فتكون سنة ولادته هي أربع وأربعون وخمسمائة، ومع قيام هذا الاحتمال يسقط الترجيح.

2- إنّ الإمام الرّازيّ قد ذكر لنا السّنة والشهر الذي أتمّ فيه تفسير سورة يوسف، لكنّه لم يذكر لنا السنّة والشهر الذي بدأ فيه تفسيرها، والقطع بأنّه بدأها قبل أيام من تاريخ إتمامها قطع بالغيب،

---

(1) **انظر**: وفيات الأعيان، ابن خلكان، (4/ 250) والوافي بالوفيات، الصفدي، (4/ 176). والبداية والنهاية، ابن كثير، (13/ 66).

(2) **انظر**: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الكفوي، ت: عدنان درويش ومحمّد المصري، مؤسسة الرسالة —بيروت، 1419هـ / 1998م، ص: 186. ومرآة الجنان وعبرة اليقظان، اليافعي، (3/ 66).

(3) **انظر**: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، الزركان، ص: 16. والإمام فخر الدين الرازي ومصنفاته، طه العلواني، ص: 33.

(4) **انظر**: التفسير الكبير، الرّازي، (18/ 523، 462)

(5) **انظر**: وفيات الأعيان، ابن خلكان، (2/ 252). وطبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد ابن قاضي شهبة، ت: الحافظ عبد الحليم خان، عالم الكتب -بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ، (2/ 65). والبداية والنهاية، ابن كثير، (13/ 67). والإمام فخر الدين الرّازي ومصنفاته، العلواني، ص: 34.

فإنّ الإمام الرّازيّ لم يلتزم ترتيب السور في تفسيره، فقد أتمّ سورة التوبة في الرابع عشر من رمضان سنة إحدى وستمائة، وأتم سورة يونس في رجب سنة إحدى وستمائة[1]، ذلك أنّه كان يفسر السورة على أساس أنّها كتاب مستقل بذاته[2]، ومسائلها مستقل بعضها عن بعض، فما يمنع أن يشرع في تفسير سورة ثم إذا فتح عليه في سورة أخرى ورأى من نفسه خفة انتقل إليها، ثم يذكر يوم فراغه منها الأول فالأول، فمثلا: في شهر ذي القعدة من سنة ثلاث وستمائة فسّر سورة الصافات وسورة ص وسورة الزمر، وأتم الجزء الأول من كتاب المطالب العالية، وأشار إلى مباحث ذكرها على وجه الاستقصاء التام في الجزء الخامس الذي فرغ منه في جمادى الأولى سنة خمس وستمائة[3]، مما يدل على أن التأليف كان متساوقا، وعليه من الممكن أنّه ذكر بلوغه سنّ السابع والخمسين في الكتاب المخصص لتفسير سورة يوسف في أوقات متباعدة عن يوم فراغه منها لعدّة شهور أو أكثر.

3- إنّ كثيرا من أهل العلم يعتبرون كتابه (التفسير الكبير) ليس جميعه من تأليفه، بل شاركه فيه تلميذه شهاب الدين الخوبي[4] أو غيره[5] وقد ورد في ثنايا الكتاب ما يدل على ذلك فقد جاء في تفسير سورة الواقعة قوله: "وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرّازيّ رحمه الله بعد ما فرغت من كتابة هذا مما وافق خاطري خاطره على أنّي معترف بأنّي أصبت منه فوائد لا أحصيها"[6] ، وقال فيها أيضا: "المسألة الأولى: أصولية ذكرها الإمام فخر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة، ونحن نذكر بعضها"[7]، ويقصد بقوله: "في مواضع كثيرة" أي من كتبه وليس في تفسيره لأنّه لم يذكرها ولا مرّة، ومما يؤكد أنّه ينقل من كتب أخرى للإمام الرّازيّ وغيره، نقله لكلام القرطبي، وهو متأخر عنه، لأنّ القرطبي توفي سنة إحدى وسبعين وستمائة[8]؛ أي أنّ الإمام الرّازيّ توفي قبل القرطبي بخمس وستين سنة، فيستبعد أن يأخذ الإمام الرّازيّ عنه إلا أن يكون القرطبي قد عمّر طويلا بحيث بلغ

(1) **انظر**: التفسير الكبير، الرّازي، (16/ 180، 17/ 311).

(2) **انظر**: التفسير ورجاله، محمّد الفاضل بن عاشور، مجمع البحوث الإسلامية –القاهرة، 1417هـ / 1997م، ص: 98.

(3) **انظر**: التفسير الكبير للرازي، (26/ 364، 417)، (27/ 481). والمطالب العالية في العلم الإلهي، محمّد بن عمر الرازي، ت: أحمد السقا، دار الكتاب العربي –بيروت، 1407هـ / 1987م، (1/ 331)، (5/ 185)

(4) هو أحمد بن خليل بن سعادة بن جعفر ابن عيسى، من علماء الشافعية وقاضي قضاة الشام، عالم بالكلام والأصول والطب. ولد في خوي بأذربيجان، توفي بدمشق سنة سبع وثلاثين وستمائة. **انظر**: الأعلام، الزركلي، (1/ 121).

(5) **انظر**: التفسير ورجاله، ابن عاشور، ص: 106.

(6) التفسير الكبير، الرّازي، (29/ 398).

(7) التفسير الكبير،الرّازي، (29/ 398).

(8) **انظر**: شذرات الذهب، ابن العماد، (7/ 584).

الإمامة في العلم واشتهر تفسيره في الآفاق قبل موت الإمام الرّازيّ بسنوات، وهو بعيد كذلك، لأنّه لو كان ذلك لاشتهر بين أهل العلم، هذا الصنيع يؤكد تصرف تلميذه في إضافة بعض النقولات الّتي يتوافق فيها خاطره مع خاطر صاحب التفسير، ونجد النّص الذي فيه تصريح بأن الإمام الرّازيّ بلغ السّابع والخمسين من عمره مصدّرا بقول تلميذه: "قال مصنف الكتاب فخر الدين الرّازيّ رحمه الله ... فهذه التجربة قد استمرت لي من أول عمري إلى هذا الوقت الذي بلغت فيه إلى السابع والخمسين"(1)، فأورد تجربة الإمام الرّازيّ لمناسبة رآها مع تفسير تلك الآية من السورة، وكان الغرض ذكر الفائدة المناسبة وليس السِّن المناسب لزمن تلك السطور، وعليه فإنّه لا يوجد شيء يعوَّل عليه في تحديد سنّة ولادته وترجيح سنة على أخرى، مما يجعل الخلاف باقيًا فيها.

ثالثًا/ وفاته

توفيّ الإمام الرّازيّ بهراة يوم عيد الفطر، وقيل في ذي الحجة، والأول عليه الأكثر، من سنة سِتّ وستمائَة، إثر مرض أصابه في بداية هذه السنة، وقيل في سبب وفاته: إنّ الكرّاميّة وضعوا عليه من سقاه السُّمَّ فمات، ففرحوا بموته ودُفن في الجبل المقابل لقرية مزداخان –قرية بهراة– وقيل دفن في داره دار السلطنة، وقيل غير ذلك(2)، ورجّح القفطي(3) أنّه دفن في داره ومُوّه على العامة بأنّه دفن بالجبل خشية أن ينبشوا قبره ويمثلوا بجثته(4)، ويعضّد قول القفطي ما ذكره في وصيته التي أملاها على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني وجاء فيها: "**وأمرت تلامذتي، ومن لي عليه حقٌّ إذا أنا متّ، يبالغون في إخفاء موتي، ويدفنوني على شرط الشّرع**"(5).

رابعًا/ وصيته

درج كثير من الباحثين والعلماء على إدراج وصيّة الإمام الرّازيّ في ترجمته، وذلك لما تضمنته من قيمة علمية تتمثل في تحول منهجه في تقرير العقائد من طريقة الفلاسفة والمتكلمين إلى طريقة أهل

(1) التفسير الكبير، الرّازي، (18/ 462).

(2) **انظر**: وفيات الأعيان، ابن خلكان، (2/ 252). والوافي بالوفيات، الصفدي،(4/ 166، 177). وعيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 466. وطبقات الشافعية، ابن قاضي شبهة، (2/ 66)،

(3) هو علي بن يوسف بن إبراهيم المصري، تولى القضاء بحلب أيام الملك الظاهر، والوزارة للملك العزيز، توفي سنة ست وأربعين وست مائة، ومن أشهر كتبه (تاريخ النحاة) و (تاريخ مصر). **انظر**: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (23/ 227). والأعلام، الزركلي، (5/ 33).

(4) **انظر**: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ص: 220.

(5) تاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 223).

الحديث في إثبات العقائد من خلال ظواهر النصوص، ويتجلى ذلك من قوله في وصيته: "**ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلالة لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية، فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة، من وجوب وجوده، ووحدته، وبراءته عن الشركاء في القدم، والأزلية، والتدبير، والفعالية، فذلك هو الذي أقول به، وألقى الله به، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض، وكل ما ورد في القرآن والصحاح، المتعين للمعنى الواحد، فهو كما هو، والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين، إني أرى الخلق مطبقين على أنّك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين ... وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقرير اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة، فأغثني، وارحمني، واستر زلتي...**"(1) بل اعتبرها ابن تيمية(2) وابن القيم(3) وابن كثير وغيرهم أنّها توبة للإمام الرّازيّ ورجوعا إلى عقيدة أهل الحديث، قال ابن كثير: "وقد ذكرت وصيته عند موته وأنه رجع عن مذهب الكلام فيها إلى طريقة السلف وتسليم ما ورد على وجه المراد اللائق بجلال الله سبحانه"(4)، ولكنّ المتأمل في هذه الوصية وفي كتابات الإمام الرّازيّ قبل هذه الوصية، لا يمكن أن يجزم بأنّ هذه الوصية تعتبر تغيّرا منهجيا في طريقته في تقرير العقائد، لأنّه دائما يصرّح في كتاباته بأنّ طريقة القرآن هي الأنفع للعامة والأنسب لانتظام حال البشرية، كما هو في كتابه (المطالب العالية)، حيث يقول في طريقة إثبات وجود الخالق: "**وهي أن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي: أنها أقرب إلى الحقّ والصواب، وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة، وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات، وكثرت السؤالات، وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى**

---

(1) **انظر**: عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 468. وتاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 221). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (8/ 91).

(2) **انظر**: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى، 1426هـ، (1/ 420، 421)، (8/ 528، 529).

(3) **انظر**: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، مُحَمَّد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت: علي بن مُحَمَّد الدخيل الله، دار العاصمة –الرياض، الطبعة الأولى، 1408هـ، (3/ 1166).

(4) البداية والنهاية، ابن كثير، (13/ 67).

طريق واحد، وهو المنع من التعمق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصب، وجرّب مثل تجربتي، علم أن الحق ما ذكرته، ولما ثبت أن هذا الطريق الذي ذكره الله في القرآن أنفع، وفي القلوب أرجح، لا جرم أفردنا له بابا مستقلا"(1)

وقال في طريقة الأنبياء في تبليغ العقائد: "**وبالجملة؛ فأحسن الطرق في دعوة الخلق إلى عبودية الحق، هو الطريق الذي جاء به سيد الأنبياء مُحَّد عليه الصلاة والسلام، وذلك لأنه يبالغ في تعظيم الله تعالى في جميع الوجوه على سبيل الإجمال، ويمنعهم من الخوض في التفصيل، فيذكر في إثبات التنزيه قوله:﴿وَٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُۚ﴾[مُحَّد: 38]، وإذا كان غنيا على الإطلاق، امتنع كونه مؤلفا من الأجزاء ... وذكر أيضا قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾[الشورى: 11]،ولو كان جسما، لكان ذاته مثلا لسائر الأجسام، بناء على قولنا: إن الأجسام بأسرها متماثلة، ثم إنه ذكر في جانب الإثبات ألفاظ كثيرة، وبالغ فيها، وهذا هو الواجب**"(2)، فالنقل الأول ذكره في المجلد الأول، والنقل الثاني ذكره في المجلد الثامن، وهما شاهدان بأنّ طريقة القرآن أنفع وأكثر فائدة، ومع هذا فإنّ الإمام الرّازيّ نجده في المجلد الأخير المخصص للقضاء والقدر يقول: "**إن التمسك بالدلائل اللفظية، موقوف على أمور عشرة، وكل واحد منها ظني، والموقوف على الظّنّي: ظني، ينتج: أن التمسك بالدلائل اللفظية، لا يفيد إلا الظّنّ**"(3)، وقال: "**... فلم يبق إلا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية على التأويل**"(4)، ولو تراجع ما كان له أن يقول هذا الكلام المصادم لمنهج أهل الحديث، بل هذه التصريحات تؤكد أنّ ما كان يقوله من تفضيل طريقة القرآن لا تعني أنّه تراجع عمّا قرّره من عقائد، لأنّ الإمام الرّازيّ ينطلق من منطلقين:

الأول: هو الاعتراف بأنّ طريقة الأنبياء هي الأنفع للبشرية والأفضل للأمّة والأريح للنفس والأجمع للكلمة.

---

(1) المطالب العالية، الرّازي، (1/ 236).

(2) المصدر نفسه، (8/ 117).

(3) المصدر نفسه، (9/ 113، 114).

(4) المصدر نفسه، (116، 117).

والثاني: أنّ هذه الطريقة لا تعني بيان الحقيقة بعينها، بل على سبيل الإجمال فقط، وهي الأنسب لعقول العامة، "إلا إذا كان من الأذكياء المحققين، والعقلاء المفلَّقين فإنه بعقله الوافر يقف على حقائق الأشياء"، فالإمام الرّازيّ يعدّ نفسه من هؤلاء الأذكياء المحققين والعقلاء المفلَّقين —وهو كذلك– يسعى إلى إدراك حقيقة الأشياء، حتّى وإن لم يصل إلى معرفة حقيقة الأشياء فإنّه يصل إلى الأولى والأخلق من هذه الحقائق، وأحيانا في بعض المسائل يصل إلى المضائق مما يوجب له الدهشة والحيرة، يقول في تقرير ذلك: "ومن خاض في تلك المسألة وعرف قوة الدلائل من الجانبين، علم أنه لا حاصل عند العقل إلا الحيرة والدهشة والأخذ بالأولى والأخلق ...فما ظنك بالعقل عند العروج إلى باب كبرياء الله تعالى، وعند ما يحاول الخوض في البحث عن كنه عزته وصمديته وصفات جلاله وإكرامه من علمه وقدرته وحكمته؟"(1)، وهذا ما جعل الإمام الرّازيّ يصرح بأنّ الطّرق الكلامية والمناهج الفلسفية لا"تروي غليلا ولا تشفي عليلا"(2)، وأنّ "**العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة**"(3).

بقي تصريح في هذه الوصية لا بد من الوقوف عليه ليتأكد ما قلنا أو يتزعزع ما خالفه، وهي قوله: "وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدّقة والغموض، وكلّ ما ورد في القرآن والصّحاح، المتعين للمعنى الواحد، فهو كما هو"، وفيه أمران:

الأوّل: المسائل التي تنتهي إلى الدّقة والغموض.

والثاني: توارد النصوص الشرعية على المعنى الواحد، ويفهم منه أنّه يثبت ما دلّت عليه النصوص الشرعية من العقائد، حال كون هذه النصوص لا يمكن تأويلها بحال وذلك لتوارد المعنى وتعاضده، بخلاف توارد اللفظ –لأنّ المعنى لا يمكن تأويله وأمّا اللفظ فيمكن تأويله– وهذا ما كان يقرره الإمام الرّازيّ من قبل، إلّا أنّ وجود نصوص بهذا الوصف عزيز عند الإمام الرّازيّ، يقول: "**أمّا القاطع في المتن: فهو الذي علم بالتواتر اليقيني صحته، وأمّا القاطع في دلالته: فهو الذي حصل اليقين بأنه لا يحتمل معنى آخر سوى هذا الواحد، فنقول: لو حصل دليل لفظي بهذه الشرائط، لوجب أن يعلم كل العقلاء صحّة القول بذلك المذهب**"(4)، يعني معلوما من الدين بالضرورة،

(1) المصدر السابق، (1/ 44).
(2) طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، (2/ 65).
(3) تاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 221)
(4) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 117).

ومعظم مسائل العقيدة دبّ إليها الاختلاف بين عقلاء المسلمين، فلا يمكن إيجاد نص بهذا الوصف إلاّ ما كان واضحا ولا خلاف فيه، وعليه فإنّ هذا التصريح من الإمام الرّازيّ لا يمكن أن نعتبره تغيرا منهجيا في إثبات العقائد المختلف فيها بين أهل الحديث وغيرهم من الفرق الإسلامية، لأنّه يقصد به ما كان متّفقا بينهم.

وممّا يؤكد أيضا أنّ هذه الوصية لا تمثل رجوعا من الإمام الرّازيّ إلى عقيدة أهل الحديث، هو قوله: "**وكل ما ورد في القرآن والصّحاح، المتعين للمعنى الواحد، فهو كما هو، والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين ... وإن علمت مني أني ما سعيت إلّا في تقرير اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي**"؛ أي أنّ ما تواردت فيه النصوص على المعنى الواحد بحيث لا يمكن تأويله، فيثبته، وأمّا ما لم تتوارد فيه النصوص ولم يكن كذلك فهو مصّر على تأويله وصرفه على مقتضى العقل، حتى وإن أخطأ في إصابة وجه الحقّ منه، فإنه يرجو رحمة الله، لأنّه كان يسعى إلى تقرير ما اعتقد أنّه حق، وتصور أنّه صواب، ولو كان يريد الرجوع إلى عقيدة أهل الحديث، لتبرأ منه وطلب من الله قبول توبته.

إنّ القيمة التي يمكن أن نأخذها من هذه الوصية هي:

1- قيمة اجتماعية: من قوله: "**وأمرت تلامذتي، ومن لي عليه حق إذا أنا متُّ يبالغون في إخفاء موتي**"[(1)]، وتتمثل هذه القيمة في العلاقة الاجتماعية مع بعض النّاس من أعدائه، الذين لهم اليد الطولى في الوصول إلى قبره بعد موته ونبشه والتنكيل بجثته، مما يبقى الشماتة تسري عند أعدائه وحساده ومناوئيه عبر التاريخ.

2- قيمة إيمانية: من خلال رجاء الإمام الرّازيّ لمغفرة الله تعالى ورحمته، وحسن ظنه بالله تعالى في تجاوزه على المخطئ وعدم مضايقة الضعيف بالزّلة، وفي الحديث القدسي «**أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي، بِي فَلْيَظُنَّ بِي مَا شَاءَ**»[(2)]، عامله الله تعالى بظنّه.

(1) **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 222). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (8/ 92).

(2) أخرجه أحمد في مسنده، (25/ 398)، رقم: 16016. والحاكم في مستدركة، (4/ 268)، رقم: 7603. قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، وقال الذهبي: "صحيح وعلى شرط مسلم".

المطلب الثاني: حياته العلمية

لقد رزق الإمام الرّازيّ عقلا وقّادا، وحافظة حاضرة، وهمّة عالية، سعت به إلى رياض العلم عند أجلة علماء زمانه على اختلاف مشاربهم وبلدانهم، مع ما كان يحفظه من كتب من تقدمه؛ كالشامل لإمام الحرمين في أصول الدين، والمستصفى للغزالي في أصول الفقه، وكذا المعتمد لأبي الحسين البصري[1]، فتمهّر في العلوم وبلغ منها الإمامة خاصة في الحكمة والكلام، فقصده الطلبة من شتى البلاد على اختلاف مطالبهم في العلوم، وحظيت مؤلفاته بالإفادة والقبول ورزق فيها سعادة عظيمة بين العباد[2].

أولا/ شيوخه

كانت مدينة الرّيّ وغيرها من المدن حافلة بالعلماء والشيوخ على اختلاف مشاربهم وتنوع أفكارهم مما يتيح للنّاشئ فيها سهولة الاتصال بهم والغرف من معينهم، وقد تسنى للإمام الرّازيّ أن يجثو بركبتيه عند كثير من هؤلاء العلماء، منهم:

- والِده الإمام ضِياء الدّين أبو القاسم عمر بن الحسين[3]، أخَذ عنه الفقه وعلم الأصول، ولازمه إلى أن مات، وكان ضياء الدين مدرس الرّيّ وخطيبها المشهور، توفي سنة تسع وخمسين وخمسمائة[4]؛ أي أنّ الإمام الرّازيّ لازم والده إلى سنّ الخامسة عشر أو أكثر.
- الكمال السمنانِيّ[5]، أخذ عنه العلم بعد موت أبيه ولازمه مدّة[6].

---

(1) هو مُحَمَّد بن علي بن الطيب البصري، شيخ المعتزلة، من أشهر كتبه (المعتمد في أصول الفقه) وكتاب (تصفح الأدلة)، توفي سنة ستّ وثلاثين وأربعمائة ببغداد. **انظر**: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (17/ 587). والأعلام، الزركلي، (6/ 275).

(2) **انظر**: مرآة الجنان وعبرة اليقظان، اليافعي، (4/ 7، 8).

(3) هو أبو القاسم عمر بن الحسين بن الحسن الإمام الجليل ضياء الدين الرّازي، خطيب الرّي، كان أحد أئمة الإسلام مقدما في علم الكلام له فيه كتاب (غاية المرام). **انظر**: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (7/ 242).

(4) **انظر**: عيون الأنباء، ابن أبي أصيبيعة، ص: 465. وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن مُحَمَّد البابابي، وكالة المعارف الجليلة -إستانبول، 1951م، (2/ 784).

(5) هو أحمد بن زيد بن كم بن عقيل السمناني، كمال الدين، توفي سنة خمس وسبعين وخمسمائة بنيسابور. **انظر**: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (6/ 16). وطبقات الشافعية، عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، ت: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2002 م، (1/ 338).

(6) الوافي بالوفيات، الصفدي، (4/ 176).

- مجد الدين الجِيلِي أحد كبار الحكماء[1]، أخذ عنه الحكمة وعلم الكلام.
- محمود بن علي الحُمُّصِيّ الرّازيّ[2] المتكلم[3].
- مُحَمَّد بن مسعود أبو يعلى المالِيني الهروي لازمه مدّة ثم تركه، وكان على عقيدة الكرّامية، وعلى معرفة باللغة والأدب[4].
- نَجْم الدّين الكبرى أحمد بن عمر بن مُحمَّد الخوارزميّ[5]، المحدِث، شيخ خراسان[6]، أخذ عنه التصوف.
- إسماعيل بن الحسين بن مُحَمَّد المروزي[7]، أخذ عنه علم الأنساب، في حادثة تدل على تواضع الإمام الرّازيّ واحترامه للعلم، قال إسماعيل المروزي: لما ورد الفخر الرّازيّ إلى مرو... دخلت إليه وترددت للقراءة عليه، فقال لي يوما: أحبّ أن تصنّف لي كتابا لطيفا في أنساب الطالبيين لأنظر فيه فلا أحبّ أن أموت جاهلا به ... فقلت له: السمع والطاعة، ومضيت وصنّفت له الكتاب الذي سميته (الفخري) وحملته وجئته به، فلما وقف عليه نزل عن طراحته وجلس على الحصير، وقال لي: اجلس على هذه الطراحة... ثم أخذ يقرأ عليّ ذلك الكتاب وهو جالس بين يديّ ويستفهمني عما يستغلق عليه إلى أن أنهاه قراءة، فلما فرغ من قراءته، قال: اجلس الآن حيث شئت، فإن هذا علم أنت أستاذي فيه"[8].

---

(1) **انظر**: وفيات الأعيان، ابن خلكان، (4/ 250). والوافي، الصفدي، (4/ 176). وعيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 462.

(2) هو محمود بن علي بن الحسن الرّازي، ولقب بالحمصي لبيعه الحمص المسلوق، شيعي، عالم بالكلام والمنطق والعربية، له كتاب (المنقذ من التقليد)، وكتاب (المصادر في أصول الفقه). **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (42/ 493).

(3) **انظر**: تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد الزَّبيدي، دار الفكر -بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ، (9/ 262).

(4) **انظر**: الوافي بالوفيات، الصفدي، (5/ 16).

(5) هو أحمد بن عمر بن مُحَمَّد الخيوقي الصوفي، مات شهيدا في جهاده ضد التتار سنة ثماني عشرة وستّ مائة. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (44/ 392، 393).

(6) **انظر**: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (22/ 111، 113).

(7) ولد سنة اثنتين وسبعين وخمسمائة، وتوفي بعد سنة أربعة عشر وستمائة، من أضخم كتبه (حظيرة القدس) نحو ستين مجلدا. **انظر**: معجم الأدباء، الحموي، (2/ 652، 653).

(8) معجم الأدباء، ياقوت بن عبد الله الحموي، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي -بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ / 1993م، (2/ 654، 655).

ثانيا/ تلامذته

كانت مجالس الإمام الرّازيّ حافلة بالطلبة والأمراء والأكابر، وكان إذا ركب مشى حوله نحو ثلاثمائة طالب كل واحد يسأله عن علم من العلوم[1] ومن أشهر هؤلاء:

- تاج الدين أبو الفضائل محمّد بن الحسين بن عبد الله الأرمويّ[2]، الشّافعي مصنف كتاب (الحاصل من المحصول) للإمام الرّازيّ، ومدرس الشرفية ببغداد[3].
- العلامة شمس الدين عبد الحميد بن عيسى الخُسْرُوشَاهِي[4]،المتكلم المتفنِّن في العلوم[5]، صنف كتاب (تلخيص الآيات البينات) للإمام الرّازيّ.
- قطب الدّين إبراهيم بن عَليّ بن مُحمَّد السّلمِيّ، الملقب بالقطب المصريّ[6] وكان من أجلّ تلامذة الإمام الرّازيّ[7].
- زكيُّ بن الحسن بن عمران[8]، قرأ على الإمام الرّازيّ علم الكلام[9].
- إبراهيم بن أبي بكر بن عليّ الأصبهانيّ الذي أملى عليه الإمام الرّازيّ وصيّته قبل موته[10].

---

(1) **انظر**: عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 462.

(2) من مشاهير أئمة المعقول وعلماء الأصول، مات سنة خمس وخمسين وستمائة ببغداد، وقيل سنة ثلاث وخمسين. **انظر**: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (23/ 334). وطبقات الشافعية، الأسنوي، (1/ 216)

(3) **انظر**: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (23/ 335)، والوافي بالوفيات، الصفدي، (2/ 261).

(4) ولد سنة ثمانين وخمسمائة في خسروشاه من قرى تبريز، برع في الكلام وتفنن في العلوم، له كتاب (اختصار المهذب)، توفي سنة اثنتين وخمسين وستمائة بدمشق. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (48/ 125، 126). والأعلام، الزركلي، (3/ 288).

(5) **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (48/ 125).والوافي بالوفيات، الصفدي، (18/ 44)، ومرآة الزمان، بسبط ابن الجوزي، (22/ 170).

(6) طبيب مغربي الأصل، رحل إلى خراسان، وصنف كتبا في الطب والفلسفة، قتله التتر سنّة ثماني عشرة وستمائة بنيسابور. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (44/ 396). والأعلام، الزركلي، (1/ 51).

(7) **انظر**: عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص:471. وطبقات الشافعية، السبكي، (8/121). والوافي بالوفيات، الصفدي، (6/46).

(8) متكلم أصولي محدّث، ولد سنّة اثنتين وثمانين وخمسمائة، أقام باليمن وتوفي سنة ستّ وسبعين وستمائة بثغر عدن. **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (50/ 224).

(9) **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (50/ 224). والوافي بالوفيات، الصفدي، (14/ 142).

(10) **انظر**: الوافي بالوفيات، الصفدي، (4/ 177).

- ظهير الدّين عبد السّلام الفارسيّ، الفقيه الكبير[1].

ثالثا/ مؤلفاته

له مؤلفات كثيرة، وفي شتّى الفنون من الأصول والفلسفة وعلم الكلام والتفسير والتنجيم وغيرها، قال عنها ابن خُلِّكَان: "وكل كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة فإنّ النّاس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أوّل من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما لم يسبق إليه"[2]، ومن هذه الكتب:

في تفسير القرآن؛ كتاب سماه (التفسير الكبير) أو (مفاتيح الغيب) ولم يتمه[3]، وكتاب (دلائل الإعجاز)، وفي علم الكلام؛ كتاب (المطالب العالية) آخر كتبه الكبار في علم الكلام ولم يتمّه[4]، وكتاب (تأسيس التقديس) صنفه للسلطان الملك العادل فبعث له ألف دينار[5]، وكتاب (نهاية العقول)، وكتاب (الأربعين) صنّفه لأكبر أولاده مُحَّد[6]، وكتاب (المحصل)، وكتاب (البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان)، وكتاب (المباحث العمادية في المطالب المعادية) وكتاب (معالم أصول الدين) آخر مؤلفاته من الصغار في علم الكلام[7]، وله في الأصول؛ كتاب (المحصول)، وفي الفلسفة؛ (شرح الإشارات لابن سينا)، و(شرح عيون الحكمة)، وفي التنجيم؛ كتاب (الاختبارات السماوية) وكتاب (السِرّ المكتوم في مخاطبة النجوم) صنفه لأم الملك خوارزم شاه على طريقة من يعتقده، وأعطته على ذلك جعلا، ومنهم من أنكر أن يكون من مصنفاته[8]، وصنّف في الطّبّ كتاب (شرح الكليَّات

---

(1) **انظر**: الروضتين في أخبار الدّولتين النورية والصلاحية، عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي، ت: إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة –بيروت، الطبعة الأولى، 1418 هـ/ 1997 م، (4/ 469).

(2) وفيات الأعيان، ابن خلكان، (4/ 249). قال الصفدي: "وهو أول من اخترع هذا التّرتِيب فِي كتبه وأتى فيها بما لم يسبق إليه لأنّه يذكر المسألة ويفتح بَاب تقسيمها وقِسْمة فروع ذلك التقسيم ويستدل بأدلة السبر والتقسيم فلا يشذ منه عن تلك المسألة فرع". الوافي بالوفيات، الصفدي، (4/ 176).

(3) **انظر**: طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، (2/ 66).

(4) **انظر**: عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 470. وطبقات الشافعيين، إسماعيل بن عمر بن كثير، أحمد عمر هاشم ومُحَّد زينهم مُحَّد، مكتبة الثقافة الدينية، 1413 هـ / 1993 م، ص: 780.

(5) **انظر**: عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 470.

(6) **انظر**: الوافي بالوفيات، الصفدي، (4/ 178).

(7) **انظر**: عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 470.

(8) **انظر**: طبقات الشافعيين، ابن كثير، ص: 779. وطبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، (2/ 67).

للقانون)، وصنّف في (مناقب الشافعي)، وله كتب أخرى في هذه الفنون وفي غيرها، قد تصل بكبارها وصغارها إلى نحو مائتي مصنّف[1].

رابعا/ مذهبه

اختلف العلماء والباحثون الذين ترجموا للإمام الرّازيّ في تحديد المذهب العقدي الذي كان يناصره ويدين به إلى أربعة أقوال؛ منهم من قال إنّه كان أشعريّا –وعليه الأكثر– ومنهم من قال إنّه كان فيلسوفا، ومنهم من قال إنه كان شيعيا، ومنهم من قال إنّه كان صوفيا.

صرّح الإمام الرّازيّ في كثير من كتبه بأنّه ينتسب إلى أهل السنّة وينافح عن حياضهم باعتبارهم أهل الحق وأتباع السّلف، وأنّ نسبته إلى غيره طعنا في دينه، قال في كتاب (اعتقادات المسلمين والمشركين): "**فإنّ الأعداء والحسّاد لا يزالون يطعنون فينا –بنسبته إلى الفلاسفة– وفي ديننا مع ما بذلنا من الجدّ والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السّنة والجماعة، ويعتقدون أنّي لست على مذهب أهل السّنة والجماعة، وقد علم العالمون أنّه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلّا مذهب أهل السنّة والجماعة**"[2]، ولهذا قال كثير من العلماء والباحثين بأنّ الأشعرية مذهبه، وممن قال بهذا القول ابن خلدون في مقدمته[3] وصاحب (المنطلقات الفكرية عند الإمام الرّازيّ)[4] وغيرهم، إلّا أنّ هذا التصريح والشهادة لم يكونا كفيلين بإسكات من يصفهم الإمام الرّازيّ بالحاسدين الذين يرمونه بأنّه فيلسوف يذهب إلى مذهبهم، حتّى ألجؤوه إلى طلب النصرة من أصحابه الأشعرية والذّب عنه ودفع التّهمة، في حالة من القهر والترجي، فقد قال بعد كلامه السابق: "**وليس العجب مِن طعن هؤلاء الأضداد الحسّاد بل العجب من الأصحاب والأحباب كيف قعدوا عن نصري والرّدّ على أعدائي**"، مما يعطينا انطباعا عن حالة المشهد في فصل المقال في مذهبه، بين قوة تأثير هذه الطعونات وسكوت أتباعه رغم حفالة مجالسه بهم وتوافر الهمم في الدفاع عن مذهب أهل السنّة المتجسد مقالاته! بل استمرت هذه التّهمة سائرة الرواج منذ أن رماه بها الملك ضياء الدين الغوري[5] إلى ابن

(1) البداية والنهاية، ابن كثير، (13/ 66).

(2) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مُحَمَّد بن عمر الرازي، ت: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية –بيروت، ص: 92، 93.

(3) **انظر**: تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ت: خليل شحادة، دار الفكر –بيروت، 1408هـ / 1988م، ص: 590.

(4) **انظر**: المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، مُحَمَّد العريبي، ص: 6.

(5) **انظر**: الكامل في التاريخ، ابن الأثير، (10/ 165).

أبي أصيبيعة[1] إلى السنوسي[2] وغيرهم من الذين رأوا في الإمام الرّازيّ مذهب الفيلسوف وليس المتكلم ولا الأشعري، وليس الكلام هنا عن توظيف الفلسفة أو مزجها بعلم الكلام، لأنّ هذا مما اتفق النّاس عليه، وهو ظاهر في كتبه، وإنّما الكلام على سيره وفق منهج الفلاسفة وتأييده لهم في كثير من المسائل، وقد فنّد الإمام الرّازيّ هذا الأمر بأنّه ردّ على الفلاسفة في كثير من كتبه[3]، والحق أنّه فعل ذلك، ولكنّه ردّ أيضا على الأشعريّة والأشعريّ وانتقصهم؛ فانتقص البغدادي والشهرستاني والآمدي، وحتى الغزالي الذي لم تشفع له صومعته التي أُنزل فيها الإمام الرّازيّ في رحلته[4]، وضعّف حجّة المذهب حتى قال سبط ابن الجوزي: "أنه كان يقرّر مذاهب الخصوم وشُبههم بأتمّ عبارة، فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالإشارة، ولعله قصد الإيجاز، لكن أين الحقيقة من المجاز"[5]، ومن جهة أخرى احتفاؤه بكتب الفلاسفة وإشغال النّاس بها، فقد ذكر ابن جبير في رحلته أنّه لَمّا دخل الرّيّ وجد "ابن خطيبها قد التفت عَن السّنة وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو"[6]. وكان ينبغي له أن يستأثر بها دون غيره من الطلبة وعامة النّاس صدا لباب الشبهة، بيد أنّ الإمام الرّازيّ كان معجبا ومعظما للفلاسفة وخاصة ابن سينا، فقد سأل يوما سيف الدين الآمدي:"لِمَ أجاز الشّرع ذبح الحيوان في حقّ الإنسان...؟ فقال له سيف الدين: إتلاف الخسيس في حق النفيس من مناهج العقول، فقال له الفخر: لو كان كذلك لجاز أن تُذبَح أنت في حق ابن سينا!"[7]

(1) **انظر**: عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 462.

(2) **انظر**: شرح أم البراهين، مُحَمَّد بن مُحَمَّد السنوسي، مطبعة الاستقامة، الطبعة الأولى، 1351هـ، ص: 19.

(3) **انظر**: اعتقادات المسلمين والمشركين، الرّازي، ص: 91، 92. والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز، عمر بن مُحَمَّد السكوني، ت: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية –لبنان، الطبعة الأولى، 1426هـ / 2005م، (1/ 188).

(4) **انظر**: المناظرات، الرّازي، ص: 154، 162. والتفسير الكبير، الرّازي، (1/ 74)، (13/ 45، 62). والتمييز، السكوني، (1/ 188).

(5) مرآة الزمان، سبط ابن الجوزي، (22/ 170).

(6) الوافي بالوفيات، الصفدي، (4/ 177).

(7) **انظر**: الإفادات والإنشادات، ابراهيم بن موسى الشاطبي، ت: مُحَمَّد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة –بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ / 1983م، ص: 87، 88.

لكن يبقى هناك اعتراض وجيه ذكره الطوفي في تفسيره، قال: "ولعمري إن هذا ممكن، لكنه خلاف ظاهر حاله، فإنّه ما كان يخاف من قول يذهب إليه، أو اختيار ينصره"(1)، إلّا أنّ هذا الاعتراض يمكن الإجابة عنه بأمرين:

الأول: وهو أنّ النّاظر في عصر الإمام الرّازيّ يجد أن هناك ما يخاف منه الإمام الرّازيّ في حال تبرُّئه من الأشعرية، وذلك أنّ الدول الحاكمة في زمانه كلّها كانت مناصرة للعقيدة الأشعرية وتدافع عنها سواء بتشجيع علمائها أو محاربة مناوئيها وتهميشهم، فقد صلب الغزنوية خلقا كثيرا من الباطنية عندما دخلوا مدينة الرّيّ، ونفوا المعتزلة إلى خراسان، وأحرقوا كتب الفلسفة ومذاهب الاعتزال والنجوم، وفعلت مثل ذلك السلاجقة، ومكنوا للمذهب الأشعري، خاصة بعد مجيء الوزير نظام الملك(2)، وحكام هذه الدول هم الحصن الذي يأمن فيه الإمام الرّازيّ من الكرامية والمعتزلة والعامة الذين بقي يخاف غيلتهم إلى آخر حياته حتى أنّه أمر بالمبالغة في إخفاء موته خوفا أن ينبش قبره(3)، وقد قال يوما للسلطان: "نحن في ظل سيفك، فقال له السلطان: ونحن في شمس علمك"(4)، فإنّه إن خرج من ظل سيف السلطان فإنّه سوف يُخلي بينه وبين أعدائه، وليس ببعيد عنه زميله السهروردي المقتول على الزندقة والإلحاد(5)، وقد قام النّاس في مصر على تلميذه التّاج الأرموي وهو ينشر ما تعلّمه من الإمام الرّازيّ، فهجروه حتى أصبح خائفا يترقب، يوم غاب عنه ظلّ سيف السلطان(6)، كلّ هذا يسوّغ للإمام الرّازيّ أن يخاف وأن يخطب ودّ الأشعرية ونصرتهم وقد ظهر عليه في جزء القضاء والقدر من (المطالب العالية) ما يستشف منه ذلك، فقد تقرّر عنده في ذلك الجزء من الكتاب وغيره من الكتب أنّه لا يعقل أن يصدر الأثر عن مؤثرين ولا مؤثر مع قدرة الله وفق أدلته العقلية المبنية على المقدمات، إلا أنّه ينتقل بعد تقريره لهذه المسألة إلى نتيجة نشاز عن الدليل والبرهان أو طفرة استدلالية فيقول: "**وهو جائز**" أو "**وذاك من أقوى البراهين في أن العبد غير مستقل بفعل**

---

(1) الإكسير في علم التفسير، سليمان بن عبد القوي الطوفي، ت: عبد القادر حسين، دار الأوزاعي -لبنان، 1409هـ / 1989م، ص: 55.

(2) **انظر**: الكامل، ابن الأثير،(7/ 711). انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، (33/ 58). وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي، (3/ 393).

(3) **انظر**: طبقات الشافعيين، ابن كثير، ص: 783.

(4) لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، 2002م، (6/ 318).

(5) **انظر**: مرآة الجنان، اليافعي، (3/ 331).

(6) **انظر**: التمييز، السكوني، (1/ 191).

العبادة"[1]! وكان الأحرى أن يقول وفق دليله أنّه غير جائز، وأنّ العبد لا يؤثر في فعل العبادة، لكن حرصه على إظهار موافقة الأشعرية جعله يصرح بخلاف ذلك، بالإضافة إلى ضغطه على مصطلح أهل السنّة والجماعة حيث كرّره بصورة لافتة، مع أنّ أهل السنّة لا يوافقونه في إثبات الجبر، مما يجعل القارئ يجزم بأنّ الإمام الرّازيّ كان يوجه العقول إلى أن تتصوّر أنّ مذهبه هو مذهب أهل السنّة.

الثاني: أنّ الإمام الرّازيّ ليس عنده ما يخاف منه، وإنّما يُقيَّم مذهبه بإنتاجه العلمي من ناحية المنهج والنتائج، ولا يُقيَّم بالدعوى، لأنّ –حقيقة– المعايير التي تقاس بها الانتماءات المذهبية غير دقيقة الانضباط في الغالب، من يوم كان الإمام الرّازيّ يدافع عن انتمائه إلى الأشعرية إلى يومنا هذا، فالقضية ليست قضيّة خوف أو جرأة وإنّما القضية ترجع إلى اجتهادات تقييمية لإنتاج العلماء بعيدا عن الأحكام المسبقة، فهؤلاء الذين اتهموا الإمام الرّازيّ بأنّه فيلسوف نظروا إلى طريقة تعامله مع المسائل ونتائجها التي تصبّ في وعاء الفلاسفة[2]، وقد يعجب الباحث في فضفضة مذهب أهل السنّة والجماعة الذي يضم كثيرا من الآراء المختلفة بين الأشعري والإمام الرّازيّ، وبين المتقدمين والمتأخرين! مما يستوجب ضبطا دقيقا للحدّ الفاصل بين أهل السنّة وغيرهم، باعتبار العقيدة هي الثابت الديني الذي لا يقبل التطور، أو بعبارة أخرى ما هو عدد المقالات العقدية الّتي إن خالف فيها العالم خرج بها عن دائرة أهل السنّة والجماعة؟

أمّا نسبته إلى التشيع فقد ذكر الإمام السَّكوني[3] المغربي في كتاب (التمييز) أنّ الإمام الرّازيّ قال في كتاب (الأربعين): "**وكان علي شجاعا بخلاف غيره**"، ونقل عن الأستاذ ابن الطباخ أنّ الفخر كان شيعيا يرى محبة أهل البيت أي محبة الشيعة[4]، ولفظ الإمام الرّازيّ في علي ﵁: "**وكانت شجاعته أكثر نفعا من شجاعة الكلّ**"[5] وهذا الكلام قاله ضمن الحجج التي احتجّ بها الشيعة على

(1) **انظر**: التفسير الكبير، الرّازي، (1/ 74). والمطالب العالية، الرّازي، (8/ 95)، (9/ 10، 293).

(2) قال الإمام الرّازي في (المباحث المشرقية) في موافقة الفلاسفة في أنّ الأفلاك تسعى بحركتها إلى اكتساب الكمالات بعبارات توحي خوفه من التصريح بمقالاته: "**هذا ما نقوله في هذا الموضع وهذا الفصل من كلامنا، وهو مشتمل على رموز ونكت من استحضر الأصول الماضية وقف عليها، وظفر منها بالحق الذي لا محيص عنه، ولكنا تركناها مستورة لئلا يصل إليها إلا من هو أهلها**". المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، محمّد بن عمر الرّازي، (2/ 445).

(3) هو أبو علي عمر بن محمّد بن حمد بن خليل، السكونيّ، مقرئ، من فقهاء المالكية. له كتاب (الأربعين مسألة في أصول الدين) وكتاب (لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام) وغيرها، توفي سنة سبع عشر وسبعمائة. **انظر**: الأعلام، الزركلي، (5/ 63).

(4) التمييز، السكوني، (1/ 193).

(5) الأربعين في أصول الدين، محمّد بن عمر الرازي، دار التضامن –القاهرة، الطبعة الأولى، 1406هـ، (2/ 314).

أن عليًّا أفضل الصحابة ثم ردّ عليها بردّ حسنٍ، أمّا ما نقله عن ابن الطباخ فيحتاج إلى أدلة تشهد لما ذكره، لأنّ محبة أهل البيت ليست مما يذم حتى تصبح تشيّعا إلّا إذا بلغت حدّ الغلو المفضي إلى بغض أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وتقديم علي ﷺ عليهما، ولم أجد للإمام الرّازيّ من الكلام ما يُتوسّم منه ذلك، بل إنّه أجاد في انتصاره لإمامة أبي بكر ﷺ وتقديمه في الفضل والجهاد والتقوى على غيره بما يستحسن عند ذوي العقول[1]، حتى وإن حملنا التشيع على أن المقصود منه هو التشيّع عند المتقدمين[2] الذي يلمز به كل من تكلّم فيمن حارب عليّا ﷺ، فإنّ الإمام الرّازيّ لم يخض في مثل هذا، وكل ما ورد عنه يدلّ على سلامة طويّته وعقيدته في الصحابة ﷺ، قال في (كتاب المعالم): "**المسألة العاشرة أطبق أهل الدّين على أنّه يجب تعظيم طلحة والزّبير وعائشة ﷺ**"[3]، فهذا كلامه عن طلحة والزبير وعائشة ﷺ فما بالك بمن هم أفضل منهم.

وإنّ قصارى ما يعكر هذا الصفو في عقيدة الإمام الرّازيّ في الصحابة هو أمران:

الأول: أنّه عندما يذكر عليّا أو الحسن والحسين ﷺ أجمعين يقول: عليه السلام، وذلك ظاهر في تفسيره وفي بعضٍ من كتاب (المطالب العالية)، في حين يُقفل غيره من الصحابة بهذا التشريف في المكانة ويكتفي بقوله ﷺ، لكن هذا الأمر ليس مطّردا في كتبه بل تتفاوت بين الندرة والكثرة، وهو مما يتساهل النُّساخ في كتابته لذا قال محقق كتاب (المطالب العالية) أحمد السقا في هذه اللفظة: "عليّ بن أبي طالب رضوان الله عليه وفي نسخة عليه السلام"[4]، مع أنّ الأجزاء الأولى من كتاب (المطالب العالية) كانت مساوقة في التأليف مع كتاب (التفسير الكبير).

الثاني: قوله في (المطالب العالية): "**فثبت أن ذلك الشخص هو الكامل وثبت أن ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري، وما سواه فكالتبع له، وجماعة من الشيعة الإمامية يسمونه بالإمام المعصوم، وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون بأنّه غائب، ولقد صدقوا في**

(1) **انظر**: التفسير الكبير، الرّازي، (11/ 195)، (16/ 128)، ومعالم أصول الدين، محمّد بن عمر الرّازيّ،ت: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي -لبنان، ص: 146.

(2) قال ابن حجر: فالتشيع في عرف المتقدمين هو اعتقاد تفضيل علي على عثمان، وأن عليا كان مصيبا في حروبه، وأن مخالفه مخطئ مع تقديم الشيخين وتفضيلهما ... وأما التشيع في عرف المتأخرين فهو الرفض المحض". تهذيب التهذيب، أحمد بن علي ابن حجر، مطبعة دائرة المعارف النظامية -الهند، الطبعة الأولى، 1326هـ، (1/ 94). وقال الذهبي: "هذا التشيع الذي لا محذور فيه -إن شاء الله- إلا من قبيل الكلام فيمن حارب عليا ﷺ من الصحابة، فإنه قبيح يؤدب فاعله، ولا نذكر أحدا من الصحابة إلا بخير". سير أعلام النبلاء، الذهبي،(8/ 209).

(3) معالم أصول الدين، الرّازي، ص: 152.

(4) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (5/ 183).

الوصفين أيضا"[1]. وهذا القول مما لم أجد له دفعا إلا الاعتراف بأنّه خطوة نحو عقيدة الشيعة وخاصة أنّه عقّبه بعد تصديقه للوصفين بأنّه "**كلام معقول مرتب على الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين**"[2].

وأمّا نسبته إلى التّصوف–الفلسفي– فقد ذهب إليها طه جابر العلواني في كتابه (الإمام فخر الدين الرّازيّ ومصنّفاته) في قوله: "هكذا تأثر الرّازيّ تأثرا واضحا بأحوال أهل التصوف ورؤاهم وتصوراتهم وأفكارهم الفلسفية ... من الصحيح أنّ الرّازيّ لم يكن صوفيا بالمعنى الكامل للكلمة؛ ولكنّه كان واحدا ممن شهدوا شهادة حقّ على التجربة الصوفية ومعالمها وفلسفتها"[3]، ومما يؤكد ميوله إلى التصوُّف أمور ثلاثة: أحدها؛ ما قاله في تقرير عقيدة الأقطاب عند الصوفية أو الإنسان الكامل، قال: "**فعلى هذا قد ثبت أنّه لا بد وأن يحصل في كل دور شخص واحد هو أفضلهم وأكملهم في القوة النظرية والعلمية، ثم إنّ الصوفية يسمونه بقطب العالم، ولقد صدقوا فيه ...الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الأنوار القدسية من عالم الملائكة، وحصلت له القوة العلمية التي يقدر بها على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق الأصلح والسبيل الأكمل**"[4]، وثانيها؛ إقراره لما تضمنته القبور من البركة ونفع أصحابها، قال: "**سمعت أنّ أصحاب أرسطاليس كل ما أشكل عليهم بحث موضوع ذهبوا إلى قبره وبحثوا في تلك المسألة فكانت المسألة تنفتح والإشكال يزول**"[5]، وقد أورد هذه القصة في معرض الاستدلال والتقرير لحال الأنفس بعد الموت، فإذا كان هذا حال قبر الفيلسوف أرسطاليس فكيف بقبور الأنبياء والصالحين؟ وثالثها، تأييده لما اخترعته الصوفية –وامتازت به عن غيرها– من الأذكار مثل: قولهم "هو"، حيث كانت له معها التجربة التي كشفت الأسرار وأخذت اللّب، قال: "**وأنا بتوفيق الله كتبت أسرارا لطيفة، إلا أنيّ كلّما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة هو أجد المكتوب بالنسبة إلى تلك الأحوال المشاهدة حقيرا، فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثيرا عجيبا في القلب لا يصل البيان إليه، ولا ينتهي الشرح إليه**"[6]، وقد كان للإمام

---

(1) المصدر السابق، (8/ 106).
(2) المصدر نفسه، (8/ 107).
(3) الإمام فخر الدين الرّازي ومصنفاته، طه العلواني، ص: 17.
(4) المطالب العالية، الرّازي، (8/ 105).
(5) المصدر نفسه، (7/ 228).
(6) التفسير الكبير، الرّازي، (1/ 136).

الرّازيّ اهتمام بالمعرفة الصوفية وبشيوخها كأمثال نجم الدين كبرى الذي سأله عن كيفية الوصول إلى المعرفة الصوفية؟ "فقال: بترك ما أنت فيه من الرئاسة، والحظوظ، قال الإمام الرّازيّ: "هذا ما أقدر عليه"(1)، ولا يشترط فيمن جنح للتصوف أن يترك الدنيا ويلبس الخرقة أو يلازم الطريقة لأنّ الإمام الرّازيّ ذكر ست فرق للصوفية جعل أحسنها طريقة وأعلاها منزلة الفرقة الثالثة أصحاب الحقيقة، الذين اشتغلوا بالفكر والذكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية(2)؛ أي يمكن أن يكون الإمام الرّازيّ صوفيا على ما هو فيه من النّعمة.

إنّ هذا التجاذب في مذهب الإمام الرّازيّ ينبئ عن شخصيّة مستقلة أدنى ما نلمسه فيها مكانة المجتهد المستقل الذي لا تقف أمامه حدود الجماعة والمذهب، يدور به الدليل إلى الانتصار للأشعري والرّد على الفيلسوف، ثم يدور به مرّة أخرى ليميل للفيلسوف ويخالف الأشعري، ويمر بالصوفي فيقطف منه ما ظهر له صفوه ويأنف عن كدره، فيقرب من هذا ويبعد من ذاك، وهكذا في حركة مستمرة في مضمار العلم ومسائله حيث انقطع به الدليل أناخ، وإنّ أعلى ما نلمسه من هذه الشخصية هو صاحب المذهب المستقل الذي يقف بين الأشعرية والفلاسفة.

أمّا مذهبه الفقهي؛ فهو المذهب الشافعي بلا خلاف بين أهل العلم، وكانت بداية اشتغاله بالفقه على والده عمر بن الحسين، ووالده على أبي مُحَّد الحسين ابن مسعود الفرّاء البغويّ المفسّر، وهو على القاضي حسين المروزي(3)، وهو على عبد الله القفال المروزي(4)، وهو على أبي زَيد المروزي(5)، وهو على أبي إسحاق المروزي(6)، وهو على أبي العبّاس بن سريج(7)، وهو على أبي القاسم

---

(1) سير أعلام النبلاء، الذهبي، (22/ 112).

(2) **انظر**: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص: 73

(3) حسين بن مُحَّد بن أحمد المروزي، شيخ الشافعية بخراسان، توفي سنة اثنتين وستين وأربعمائة بمرو الروذ. **انظر**: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (18/ 260، 261). والأعلام، الزركلي، (2/ 254).

(4) هو عبد الله بن أحمد بن عبد الله المروزي، والقفال نسبة إلى صناعة الأقفال، من كبار فقهاء الشافعية، توفي في سنة سبع عشرة وأربعمائة بمرو. **انظر**: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (17/ 405 – 407). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (5/ 53، 54).

(5) مُحَّد بن أحمد بن عبد الله بن مُحَّد المروزي، ولد سنة إحدى وثلاثمائة بمرو، ومات بها سنة إحدى وسبعين وثلاث مائة. **انظر**: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (16/ 313، 314). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (3/ 71، 72).

(6) إبراهيم بن أحمد بن إسحاق المروزي، توفي سنة أربعين وثلاثمائة بمصر ودفن عند قبر الشافعي. **انظر**:سير أعلام النبلاء، الذهبي، (15/ 429). ومعجم البلدان، الحموي، (5/ 116).

(7) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، القاضي الشافعي، ولد سنة بضع وأربعين ومائتين، وتوفي سنة ستّ وثلاثمائة. **انظر**: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (14/ 201، 202). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (3/ 21 -25).

الأنماطِي[1]، وهو على أبي إبراهيم المزني[2]، وهو على الإمام الشافعي، وقد ألف كتابا في مناقب الشافعي[3]، وعلى الرغم من ذلك واتصال سلسلة سنده إلى الإمام الشافعي بكبار أئمة الشافعية في زمانهم إلّا أنّ الإمام الرّازيّ لم ينبغ في الفقه ولم يشتهر به ولم يقصده الطلبة في ذلك، بخلاف العقليات التي أخذ منها بحظ وافر، فغلبت على فكره وإبداعه وتأليفه، ولو أنّ الله قدر للفقه الشافعي عقلا كعقل الإمام الرّازيّ وهمة كهمته في تتبع العلم وفهمه وتقريره، لكان الفقه الشافعي قد كسب مكسبا عظيما، لكن ليقضي الله أمرا كان مفعولا وفق حكمته البالغة.

(1) هو أبو القاسم، عثمان بن سعيد بن بشار البغدادي، شيخ الشافعية، توفي سنة ثمان وثمانين ومائتين ببغداد. **انظر**: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (13/ 429، 430). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (2/ 301، 302).

(2) هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن مسلم، المزني، المصري، من أجل تلاميذ الشافعي ولد في سنة خمس وسبعين ومائة، مات في سنة أربع وستين ومائتين بمصر، من أشهر كتبه (المختصر) في الفقه كان يوضع في جهاز العرائس. **انظر**: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (12/ 492، 493). وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (2/ 93، 94).

(3) **انظر**: تاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 212، 214)، ووفيات الأعيان، ابن خلكان، (4/ 249)، (4/ 252)، والوافي بالوفيات، الصفدي، (4/ 175)، ومرآة الجنان وعبرة اليقظان، اليافعي، (4/ 7).

الفصل الأول

الفصل الأول: منهج الإمام الرّازيّ في كتاب المطالب العالية

المبحث الأول: التعريف بكتاب المطالب العالية

- المطلب الأول: اسم الكتاب ونسبته
- المطلب الثاني: موضوع الكتاب
- المطلب الثالث:الأعمال المكتبية على كتاب المطالب العالية

المبحث الثاني: المنهج الفكري للإمام الرّازيّ من خلال المطالب العالية

- المطلب الأول: فكر الإمام الرّازيّ بين الفيلسوف والمتكلم
- المطلب الثاني: سمات المنهج الفكري للإمام الرّازيّ

المبحث الثالث: منهج الإمام الرّازيّ في توظيف مادة كتاب المطالب العالية

- المطلب الأول: منهج الإمام الرّازيّ في ترتيب موارد كتاب المطالب العالية
- المطلب الثاني: منهج الإمام الرّازيّ في تأليف كتاب المطالب العالية

يخضع النتاج العلمي عادة إلى صحة المنهج العلمي المتبع وصحة تركيب الأدلة، لكن قد يعتري هذا النتاج عدّة مؤثرات تسهم في تشكّله؛ منها مجال البحث الذي يفرض على الباحث اختيار المنهج المناسب، ومنها كذلك التوجهات الفكرية للباحث بالإضافة إلى طبيعة الملكات التي تضخ نفسية معينة في الباحث، كلّ هذه المؤثرات يمكن اعتبارها البيئة الحاضنة للنتاج العلمي.

المبحث الأول: التعريف بكتاب المطالب العالية

المطلب الأول: اسمه ونسبته

لقد اتفق كلّ من ترجم للإمام الرّازيّ وذكر كتبه بأنّ كتاب (المطالب العالية) من مؤلفاته[1]، ولم يذكر الإمام الرّازيّ هذه التسمية في بداية كتابه وإنّما قال: "**هذا كتابنا في العلم الإلهي، وهو المسمّى في علم اليونان باثولوجيا**"[2]، ويقصد بالعلم الإلهي ذات الله وصفاته[3]، ولم يصرح بتسمية الكتاب بالمطالب العالية إلا في الجزء الخامس المخصص للبحث عن الزمان والمكان، قال: الكتاب الخامس من إلهيات كتاب (المطالب العالية)، ولم أجد اسمه الكامل يعني الجمع بين العنوانين (المطالب العالية في العلم الإلهي) إلّا على أغلفة الكتب المطبوعة، ومهما يكن من أمر فإنّه مما يؤكد أن الكتاب من تأليف الإمام الرّازيّ؛ إحالة مؤلف الكتاب على كتب ينسبها إليه ككتاب (الأربعين) وكتاب (المحصل) وكتاب (لوامع البينات) وكتاب (نهاية العقول)؛ فقال: "وهاهنا وجوه كثيرة، سوى ما ذكرناه في ضعف التواتر ذكرناها في كتاب (المحصل) وفي كتاب (الأربعين في أصول الدين) فمن أراد الوقوف عليها فليرجع إلى هذه الكتب والله أعلم بالصواب"[4]، وقال: "**إنا قد دللنا في كتاب (لوامع البينات في تفسير الأسماء والصفات) أنّ الله اسم علم**"[5]، وقال: "**وعلى هذه الشبهة أصول كثيرة، شرحناها في كتاب (نهاية العقول)**"[6]، وكلّ هذه الكتب مما اتفق عليها العلماء أنّها من

(1) **انظر**: وفيات الأعيان، ابن خلكان، (4/ 249)، والوافي بالوفيات، الصفدي، (4/ 179)، وعيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ص: 470، وطبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، (2/ 66). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 213).
(2) المطالب العالية، الرّازي،(1/ 33).
(3) المصدر نفسه، (1/ 37).
(4) المصدر نفسه، (8/ 79).
(5) المصدر نفسه، (9/ 152).
(6) المصدر نفسه، (9/ 267).

مؤلفات الإمام الرّازيّ[1] مما يؤكد لنا أن مؤلف كتاب (المطالب العالية) هو كذلك الإمام الرّازيّ، ومن جهة أخرى فإنّه قد أشار إلى كتاب (المطالب العالية) في شرحه لكتاب (عيون الحكمة) لابن سينا، قال: "**وهنا وجوه كثيرة في الإشكالات ذكرناها في الكتاب المسمى (المطالب العالية)**"[2] وكما أشار فيه كذلك لكتاب (الجبر والقدر)[3] وهو جزء منه، بالإضافة إلى الصناعة العقلية التي انطوى عليها الكتاب، التي نجد فيها نَفَس الإمام الرّازيّ وأسلوبه وفكره حيث لا يشك كل من قرأ بعض كتبه وعرف وكاءها وعفاصها أنّ الكتاب له، ونقدم لهذا أمثلة من نصوص تشهد لذاك وتدل على غيرها، منها:

النص الأوّل: قال الإمام الرّازي في كتاب (أساس التقديس): "**الدّلائل اللّفظية لا تكون قطعيّة لأنها موقوفة على نقل اللّغات ونقل وجوه النّحو والتّصريف وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتّخصيص والإضمار وعدم المعارض النقليّ والعقليّ وكلّ واحد من هذه المقدمات مظنونة ...فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا**"[4]، ونقله كذلك في كتابه (التفسير الكبير)[5]، وفي كتابه (المحصول)[6]، وفي كتابه (معالم أصول الدّين)[7]، لنجد هذا النص في كتاب (المطالب العالية) بشيء من التفصيل، حيث قال: "**إن التمسك بالدلائل اللفظية، موقوف على أمور عشرة...ينتج أنّ التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد إلا الظّنّ...**"[8]، ثمّ شرع في تفصيلها وبيانها، لأنّ من خاصية هذا الكتاب بيان الأقوال والأدلة على أحسن الوجوه وأتمها.

النص الثاني: وفيه مطابقة الفكرة والدليل والترتيب والعبارة إلّا في اليسير منها على الرغم من طوله، وهو ما ذكره في كتابه (التفسير الكبير)، قال: "**هو أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن فكان**

(1) **انظر**: كشف الظّنّون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، مكتبة المثنى -بغداد، 1941م، (2/ 1714).

(2) شرح عيون الحكمة، محمّد بن عمر الرّازي، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر -إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ، (3/ 100).

(3) **انظر**: شرح عيون الحكمة، الرّازي، (3/ 96).

(4) أساس التقديس في علم الكلام، محمّد بن عمر الرّازي، مؤسسة الكتب الثقافية -بيروت، 1415 هـ / 1995 م، ص: 137.

(5) التفسير الكبير، الرّازي، (7/ 139).

(6) المحصول، الرّازي، (1/ 390، 391).

(7) معالم أصول الدين، الرّازي، ص: 25.

(8) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 113، 114).

صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا، وذلك محال ومستلزم المحال محال... ثم هاهنا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الإيمان منهم تكون قصدا إلى تبديل كلام الله، وذلك منهي عنه"[1]، وهو نفس النص في كتاب (المطالب العالية)، قال: "**إنّه تعالى لما علم من الكافر أنّه لا يؤمن، كان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا. وهذا محال... قصد إلى تبديل كلام الله، وذلك منهيّ عنه**"[2] لتوحي إلى القارئ أنّها تصدر عن قريحة واحدة، هذا فضلا عن تقريره للجبر من خلال مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل، ومتى حصل مجموع القدرة مع الداعي لم يكن للعبد مكانة واختيار في الفعل ومنه إلزامية الجبر، والذي عوّل عليه في هذا الكتاب واعتبره دليلا قاهرا[3]، نجده بنفس الطرح والنتيجة في كتابه (معالم أصول الدين)[4]، وفي كتابه (التفسير الكبير)[5].

لتتلخص لنا أربعة طرق: الأول؛ اتفاق العلماء على أنّ كتاب (المطالب العالية) من جملة مؤلفاته، والثاني؛ إحالته على بعض كتبه التي اتفق العلماء على أنّها من مؤلفات الإمام الرّازيّ، والثالث؛ ذكر الإمام الرّازيّ في بعض مؤلفاته لاسم الكتاب وأنّه له، والرّابع؛ توافق الفكرة والمنهج والعبارة الموجودة في كتب الإمام الرّازيّ مع كتاب (المطالب العالية)، كلّ طريق من هذه الطرق كفيل بإثبات أنّ كتاب (المطالب العالية) من تأليف الإمام الرّازيّ.

المطلب الثاني: موضوع كتاب المطالب العالية

يدور موضوع الكتاب حول العلم الإلهي كما يتبادر من عنوانه، ويقصد بالعلم الإلهي العلم بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وهو الغاية من هذا العلم، وينقسم هذا العلم إلى عدّة أقسام تتعلق بكل أزمنة الوجود الإنساني من ناحية معرفة الماضي والحاضر والمستقبل؛ فالماضي يعرف من خلاله من أين كان المبدأ وما هو هذا المبدأ، ومعرفة صفاته وما يليق منها في حقّ هذا المبدأ، وما لا يليق به، ومعرفة علاقتها بالذّات من ناحية التّركيب وعدمه، ومن ناحية الزيادة وعدمها، ثمّ معرفة أفعال هذا

(1) التفسير الكبير، الرّازي، (2/ 286).
(2) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 46 – 48).
(3) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 14، 23، 34).
(4) **انظر**: معالم أصول الدين، الرّازي، ص: 129.
(5) **انظر**: التفسير الكبير، الرّازي، (13/ 118).

المبدأ وكيفية صدورها عنه، وإسناد الأثر إلى مؤثر لا يتعين في هذا الوجود، ومعرفة كيفية إيجاده العالم من ناحية القدم والحدوث، وإيجاد كلّ ما يدخل في الوجود بما في ذلك أفعال العباد[1].

أمّا الحاضر فيعرف من خلاله أحوال هذا العالم الجسماني من ناحية الممكن والواجب، ومعرفة حقيقة النّفس وأحوالها وما يوصلها إلى السعادة الكبرى والدرجة العظمى، وما هي الاعتقادات التي تضمن لها ذلك من خلال تمييز الأنبياء عن غيرهم، وحقيقة الأرواح العلوية والسفلية، ومعرفة حقيقة الزمان والمكان[2].

وأمّا المستقبل فيعرف من خلاله حقيقة المعاد وعلاقته بالروح أو الجسد أو بهما معا، ومعرفة مصير العباد وأحوالهم في ذلك العالم الآخر، من شقاوة وسعادة وخلود وفناء، ومعرفة حقيقة الثواب والعقاب[3].

والعلم الإلهي "له أصول وفروع، أصوله خمسة أقسام، الأول: الأمور العامة مثل العليّة والمعلولية، والثاني: النظر في مبادئ العلوم الموضوعة تحته، والثالث: في إثبات العلّة الأولى ووحدانيته وما يليق بجلاله عزّوجلّ، والرابع: في إثبات الجواهر الروحانية، والخامس: في كيفية ارتباط الأمور المنفعلة الأرضية بالقوى الفعّالة السماوية وكيفية نظام الممكنات واستنادها إلى المبدأ الأول، وفروعه قسمان؛ الأول: البحث عن كيفية الوحي وصيرورة المعقول محسوسا حتّى يرى النبيّ الملك ويسمع كلامه، وتعريف الإلهامات، وتعريف الروح الأمين، والثاني: علم المعاد الروحاني، وإنّ الجسماني لا يستقل العقل بإدراكه وتحقيقه"[4]

وكلّ أصل من هذه الأصول أو فرع من هذيْن الفرعين فيها أقوال ومذاهب شتّى بين المسلمين وغير المسلمين، وفيها كثير من الإشكالات الّتي لم تصل فيها البشرية إلى مذهب وفاق حيث تختلف طرق الوصول إلى تلك الحقائق من العلم الإلهي، وقد ركّز الإمام الرّازيّ في تقريره لهذه المسائل على الدليل العقلي، لاشتمال كثير من مسائل هذا العلم على العقليات المتعيّنة في الذّهن، وقد حاول أن

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (1/ 60، 61).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 62، 64).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 62، 64).

(4) تلخيص المحصل، الطوسي، ص: 528.

يستوعب كلّ تلك المباحث إلاّ أنّ المنيّة حالت بينه وبين إتمام القسم الأخير المخصص لمعرفة المعاد وأحواله.

وقد جنح صاحب كتاب (فخر الدين الرّازيّ وآراؤه الكلامية والفلسفية) إلى أنّ موضوع الكتاب المطبوع مختص بالإلهيات فقط، أمّا كتاب (المطالب العالية) فموضوعه أوسع من ذلك، فهو موسوعة "مقسمة إلى أربعة أقسام؛ القسم الأول: في المنطق، القسم الثاني: في مباحثات الوجود العام، القسم الثالث: في الطبيعيات، القسم الرابع: في الإلهيات والأخلاق"[1].

واحتج لهذا التخمين بأمور أخذها من الكتاب، وهي:

1- أنّه لم يقدم للكتاب بمقدمة أو خطبة على ما جرت عليه عادة المؤلفين المسلمين، فعبارة "هذا كتابنا..." تنم عن أنّه يستفتح بها هذه الحلقة فقط من السلسلة، ولم نجد العادة بأن يبدأ القدامى بالإلهيات ثم يعقبونها بالمنطق[2].

2- قول الإمام الرّازيّ في الجزء الأول من الكتاب: "**وقد سبقت هذه المسألة على سبيل الاستقصاء في العلم الطبيعي**"[3] مع أن الرّازيّ حتى هذا النص لم يذكر بعد شيئا من مسائل الطبيعيات[4].

3- وقال:"**إنّا دللنا في مسائل الوجود**"[5]، وذكر قريبا من هذه العبارات مرّة أخرى ولم يسبق له أن بحث مسائل الوجود في هذا الكتاب[6].

4- وقال: "**اعلم أنّه سبق في أوّل المنطق**"[7] وقال: "**اعلم أنّا قد استقصينا هذا الباب في أوّل علم المنطق من هذا الكتاب**"[8] في حين أنّ كتابه هذا خال من المباحث المنطقية[9].

(1) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، الزرّكان، ص: 95.

(2) **انظر**: المرجع نفسه، ص: 94.

(3) المطالب العالية، الرّازي، (1/ 197).

(4) **انظر**: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، الزركان، ص: 94.

(5) المطالب العالية، الرّازي،(1/ 291).

(6) **انظر**: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، الزركان، ص: 94.

(7) المطالب العالية، الرّازي،(3/ 13).

(8) المصدر نفسه،(3/ 104).

(9) **انظر**: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، الزركان، ص: 94.

هذه هي كلّ الحجج التي أثبت بها أنّ المطالب موسوعة ضخمة لم يُحِل عليها الإمام الرّازيّ في غير هذا الكتاب ولم يشر إليها المؤرخون ولم يتسنّ له الوقوف على شيء يعضد به كلامه من كتب الفهارس![1] وكل هذه الحجج لا تخلو من مناقشة، لأنّ فصل علم المنطق والطبيعيات والإلهيات بعضها عن بعض لم يلتزمه الإمام الرّازيّ في هذا الكتاب، مع أنّ فصل بعض مباحث هذه العلوم بعضها عن بعض بحيث لا تتداخل مباحثها أو بعض فروعها، يعدّ خروجا عمّا اعتاده علماء هذا الشأن، فمثلا باب الوجود إن نظرنا إليه من حيث قبول العدم ونفيه فإن كان لا يقبل العدم فهو الواجب لذاته وهو متصل بالإلهيات، وإن كان يقبل العدم فهو الممكن وهو الجسم وهو متّصل بالطبيعيّات، فإن كان في غير موضوع فهو الجوهر وإن كان في موضع فهو الغرض، واثبات الجوهر يبطل التسلسل وهو متصل بالمنطق[2] وهكذا بين المنطق والإلهيات، فإنّ المنطق هو العلم الكفيل ببيان الشرائط التي يتوصّل بها من التصوّرات إلى التصديقات[3] أو العلم بالشيء والانتقال من المعلول إلى العلّة وهو متّصل بالإلهيات، لذا أدخل ابن سينا كثيرا من مسائل الوجود والطبيعيات والمنطق في الجزء المخصص للإلهيات من (عيون الحكمة)[4]، على الرغم من أنّه خصّص الجزء الأول للمنطق والجزء الثاني للطبيعيات، وقد سار الإمام الرّازيّ في كتاب (المطالب العالية) على طريقة ابن سينا في الإلهيات، فضمن الجزء الأول بعض المباحث المنطقية والطبيعية والوجودية، مما يتصل اتصالا وثيقا بالإلهيات وهي المشار إليه في كل ما أحاله الإمام الرّازيّ مما ذكره صاحب كتاب (فخر الدّين الرّازيّ وآراؤه الكلامية)، فكيف له أن يقول أنّه لم يذكر شيئا من مسائل الوجود ومسائل الطبيعيات ومباحث المنطق؟! وعين المسائل التي قد أحال فيها على ما سبق، قد ذكرها فعلا في الفصول الأولى من الكتاب؛ فمسألة كون الجسم متحركا لذاته محال والتي قال عنها الإمام الرّازيّ أنّها سبقت على سبيل الاستقصاء في العلم الطبيعي، قد عقد لها فصلا كاملا وهو "**في بيان الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح**"[5]، والجسم هو الممكن فلا تترجّح حركته لذاته، وإنّما تترجح بمرجح، بل استمر به تقرير العلم الطبيعي والوجود لتطابق مباحثها في الغالب فيما جاء بعده من الفصول، ومنها المسألة الثانية التي قال أنّ الكلام "**قد سبق في باب الوجود**" قد استقصاه كذلك في تلك

---

(1) **انظر**: المرجع السابق، ص: 95.

(2) **انظر**: شرح عيون الحكمة، الرّازي، (1/ 96، 99، 103).

(3) **انظر**: المرجع نفسه، (1/ 95).

(4) **انظر**: المرجع نفسه، (3/ 4، 16، 97).

(5) المرجع نفسه، (1/ 74).

الفصول[1]، أمّا مباحث علم المنطق فإنّه ذكر في كتابه كثيرا منها في الفصل الثاني "**في أنّه هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم**"[2] وفي "**الفصل الثالث في أن تحصيل هذه المعارف المقدسة هل الطريق إليه واحد أم أكثر من واحد**"[3] فذكر مباحث التصورات والتصديقات وأقسام البراهين؛ كالبديهيات والكسبيات والمحسوسات وكثير من مباحث جزء أنولوطيقا الثانية[4] في المنطق، ولا يشترط في إطلاق الوصف بالكتاب أن يكون ضخما أو أن يكون حاويا لكل جزئيات مادته.

كلّ هذا يؤكد أن كتاب (المطالب العالية) كتاب مخصص للعلم الإلهي فقط، وهو أحق ما وسم بالمطالب العالية والشريفة وليس ما زعمه صاحب كتاب (فخر الدين الرّازيّ وآراؤه الكلامية والفلسفية) بأنّه يضم علم المنطق والعلم الطبيعي فإنّه لا برهان عليها مع بُعدها عن كونها مطالب عالية، ولا يعكّر على هذا كون الإمام الرّازيّ لم يبدأ كتابه هذا بمقدمة أو خطبة فإن صنيعه هذا معهود في بعض كتبه ككتاب (الإشارة في علم الكلام)[5] وكتاب (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين)[6]، فإنّه لم يضع لها مقدمة ومع هذا لم يقل أحد من أهل العلم أنّها تابعة لموسوعة أو كتاب ضخم.

ومن الغرائب أنّ صاحب كتاب (فخر الدين الرّازيّ وآراؤه الكلامية والفلسفية) لم يعتبر الجزء التاسع؛ جزء الجبر والقدر من أجزاء (المطالب العالية) بل اعتبر الجزء الثامن، جزء النبوات هو آخر

---

(1) المرجع السابق، (1/ 96، 97).

(2) المرجع نفسه، (1/ 41).

(3) المرجع نفسه، (1/ 53).

(4) هي الجزء الرابع من الأجزاء الثمانية لصناعة المنطق، وتشتمل على تبيين أمور البراهين وعلى الأمور التي بها تلتئم البراهين وعلى ما هي مضافة إلى البراهين. **انظر**: موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، فريد جبر وآخرون، مكتبة لبنان ناشرون -بيروت، الطبعة الأولى، 1996م، ص: 485، 486.

(5) **انظر**: الإشارة في علم الكلام، محمّد بن عمر الرازي، ت: هاني محمّد، الجزيرة للنشر والتوزيع -القاهرة، ص: 26.

(6) **انظر**: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرّازي، ص: 38. قال ناسخ كتاب (المطالب العالية) في آخر المجلد الثامن أنّ "هذا آخر ما وجد بخط المصنف -رحمه الله-وقد نقل هذا الكتاب من نسخة منسوخة من خط المصنف" فظن المحقق أحمد حجازي أنّ الناسخ يعتقد أنّ الجبر والقدر ليس من أجزاء المطالب العالية، فقال: "وكان اعتقاد الناسخ أنّ النبوات هو آخر أجزاء المطالب العالية، والحق أنّ الجبر والقدر هو آخر الأجزاء". المطالب العالية، الرّازي، 8/ 196. قلت هذا الظنّ ليس في محله لأنّ الناسخ ذكر ما وجد من النسخ بخط المصنف ولم ينف وجود نسخة أخرى بخط المصنف أو غيره فيها جزء الجبر والقدر ولم يطلع عليها.

أجزاء الكتاب[1]! على الرّغم من أنّ الإمام الرّازيّ أحال عليه غير ما مرّة في كتاب (المطالب العالية) وذكر أنّها مسألة من مسائله[2]، فيكون ما أحال عليه ليس من الكتاب وما لم يُحِل عليه لا من قريب ولا من بعيد تابع إليه وموسوعة ضخمة؟!

المطلب الثالث: الأعمال المكتبية على كتاب المطالب العالية

أولا/ مخطوطات الكتاب

وُجدت لكتاب (المطالب العالية) عدّة مخطوطات في المكتبة الإسلامية، وذكر صاحب كتاب (الفخر الرّازيّ ومصنفاته) أنّ له تسع نسخ خطيّة[3]، خمس في القاهرة: دار الكتب المصرية (45م)، التيمورية (9)، وطلعت (492، 581)، والأزهر (16577)، وثلاث في إستانبول: يني (755)، وعاشر أفندي (558)، مكتبة ولا له لي (2441)، وواحدة في برلين (1740). وذكر محقق الكتاب أحمد حجازي السقا أن له اثنتا عشرة نسخة خطية، فشاركه في سبع وأضاف خمسا؛ وهي مكتبة عاطف (1368)، مكتبة راغب باشا (557)، مكتبة أسعد أفندي (1284)، دار الكتب القومية (1983)، مكتبة الأزهر (1961)[4]؛ أي أنّ له سبع نسخ في مصر، وستا في تركيا، وواحدة في برلين.

ثالثا/ طبعات الكتاب

وقد طبع الكتاب ثلاث طبعات:

1- طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، سنة: 1407هـ / 1987م، في تسعة مجلدات آخرها مخصص للقضاء والقدر، وتعتبر هذه الطبعة أوّل طبعة طبعها هذا الكتاب، وهي الطبعة المعتمدة في هذا البحث، كما نبهنا سابقا.

2- طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، تحقيق: أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، سنة: 2000 م، في خمسة مجلدات.

---

(1) **انظر**: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، الزركان، ص: 94.

(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازيّ، (1/ 63، 107)، (2/ 144)، (3/ 333، 357)، (8/ 11، 19).

(3) **انظر**: الفخر الرّازيّ ومصنفاته، العلواني، ص: 180.

(4) **انظر**: المطالب العالية (مقدمة المحقق)، الرّازيّ، (1/ 19، 20).

3- طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، بتحقيق: مُحَّد عبد السلام شاهين، الطبعة الأولى، سنة: 1999م، تسعة أجزاء في ثلاثة مجلدات.

ثالثا/ الأعمال العلمية التي تناولت كتاب (المطالب العالية)

لم يحظ كتاب (المطالب العالية) بكبير اهتمام بين العلماء والباحثين إلّا أنّه وجدت بعض الأعمال العلمية الّتي اهتمت به، وهي:

1- شرحه عبد الرحمن المعروف بجلبي زاده[1]

2- اختصره أفضل الدّين الخونجي، وسماه (اختصار المطالب العالية)[2].

3- لخصه سيف الدّين الآمدي في كتاب (المآخذ على الإمام الرّازيّ في كتابه المطالب العالية)[3].

(1) كشف الظّنون، حاجي خليفة، 2/ 1714.

(2) **انظر**: الآمدي وآراؤه الكلامية، حسن الشافعي، دار السلام -القاهرة، الطبعة الأولى، 1418هـ / 1998م، ص: 101.

(3) **انظر**: المرجع نفسه، ص: 101.

المبحث الثاني: المنهج الفكري للإمام الرّازيّ من خلال (المطالب العالية)

يجب ألّا نفصل بين منطلقات الفّكر والعقيدة لأنّ منطلقات الفّكر هي الّتي ترسم لنا طريقة تقرير العقيدة، بحيث يمكننا أن نتصوّر مقولة عقدية لعالم من العلماء من خلال التّصور الكلي لطريقة تفكيره، وإلّا كانت مخالفته العقيدة لمنهجه الفكري تُعدّ اضطرابا فكريا وعيبا منهجيا.

إنّ الإمام الرّازيّ لم يحدّد منهجا فكريا يسير عليه حتّى يمكننا تصنيف منهجه بكل سهولة ضمن منهج من مناهج التفكير الفلسفي أو الكلامي، وإنّما يعرف منهجه من خلال تتبّع إنتاجه الفكري الذي يحمل بين طياته الخلفية الفكرية الّتي كان يسير عليها، ولمّا كان استنطاق النصوص والأساليب والمقالات أمرا صعبا وتعتريه النّسبية أدى إلى اختلاف العلماء في تصنيف المجال الفكري الذي كان يحوم حوله الإمام الرّازيّ في كتابه، فمنهم من يرى أنّه يفكر بخلفية الفيلسوف، ومنهم من يرى أنّه يفكر بخلفية المتكلم[1]، ولن يتمّ تحديد طريقة تفكيره إلّا إذا رسمنا الخط الفاصل بين الفيلسوف والمتكلم فيسهل علينا معرفة من هو الفيلسوف؟ ومن هو المتكلم؟

المطلب الأول: فكر الإمام الرّازيّ بين الفيلسوف والمتكلم

ترتكز الفلسفة على العلوم العقلية والأفكار الّتي ينتجها العقل الإنساني من خلال التّأليف بين النّظر والبديهة، ويتسع مجال الفلسفة إلى سبعة علوم يعتمد بعضها على بعض، وهي: علم المنطق وعلم العدد أو الحساب وعلم الهندسة وعلم النّجوم والكواكب وعلم الموسيقى وعلم الطّبيعيات وعلم الإلهيات[2]، لذا كان للفلسفة كلمتها في مجالات الوجود وفي الغيبيات، تنطلق من الجهل بالمعرفة إلى العلم بها؛ أي على أساس أنّ الحقيقة غير معروفة إلا بعد العملية العقلية الّتي يمكن أن تكشف عن الحق والصّواب دون غيرها من العمليات، حيث تتقاطع مع الأديان في كثير من المسائل والقضايا.

---

(1) **انظر**: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علي بن يوسف القفطي، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية – لبنان، الطبعة الأولى، 1426هـ / 2005م، ص: 221. وقلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، المبارك بن الشعار الموصلي ت: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى، 2005 م، (5/ 82). وتاريخ الإسلام، الذهبي، (43/ 213).

(2) **انظر**: ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص: 629، 630.

أمّا علم الكلام فهو علم يرتكز على التماس الحجج العقلية التي تعضد العقائد الإسلامية وتدفع الشّبه العقلية المخالفة لها؛ أي أنّ علم الكلام ينطلق من التسليم بالعقائد النقلية الموروثة عن الرعيل الأول للأمّة ثمّ يجتهد في صناعة الحجج العقلية الّتي يرد بها على المقالات الفلسفية(1).

من هنا يمكن أن تظهر لنا أوجه الاتفاق والاختلاف بين علم الفلسفة وعلم الكلام، وعليها يمكن أن نفرق بين الفيلسوف والمتكلم، وهي ما يلي:

1- وحدة المنهج، فكلاهما يعتمد على المنهج العقلي، لأنّ الفلسفة هذا شأنها، وأمّا علم الكلام فهو يحاكي منهجها ليصنع وفقه حقيقة تعضّد النّص الشّرعي.

2- وحدة الموضوع، فكل واحد منهما يسعى إلى بيان الصّواب في قضية واحدة، فلا يعقل أن تردّ على شخص يتكلم عن زيد بكلامك عن عمرو، فإذا تكلم الفيلسوف عن قدم العالم فلا بد للمتكلم أن يرد كلامه في قدم العالم، وإذا تكلم عن تأثير الأفلاك فلا بد أن يرد كلامه في تأثير الأفلاك، ولا يقول له هذه المسألة –مثلا- ليست من مسائل علم الكلام، فلا بد أن يكون ميدان المواجهة واحدا، وهذا الأمر هو الذي أنكره ابن خلدون على الإمام الرّازيّ بأنّه مزج في مصنفاته بين مسائل الفلسفة ومسائل علم الكلام حتّى "صار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوّة بها، كأنّ الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد"(2)، فلو قلنا بأنّ موضوع الفلسفة ومسائلها مختلف عن موضوع علم الكلام ومسائله، عدنا بالنقض على دوافع وجود علم الكلام الّتي هي في الأساس الرّد على المقالات العقلية للفلاسفة بالدرجة الأولى، فلا نكير حينئذ، لذا نجد الإمام الرّازيّ يلاحق الفلاسفة في مقالاتهم حيث تشعبت موضوعاتها ودقت مسائلها دون أيّ غضاضة، فقد تطرق في كتابه (المطالب العالية) إلى علم المنطق والطبيعيات والجسمانيات والروحانيات والأفلاك والتنجيم والهندسة، على أساس أنّ الكلام فيها يؤسس إلى معرفة المبدأ الأول وكيفية صدور الفعل عنه وتعلقه بالعالم السفلي والعلوي وكل ما يتعلق بالعلم الإلهي.

3- اختلاف المنطلقات، الفيلسوف ليس له خلفية عن النّتيجة الصحيحة، بينما المتكلم لا بد أن يكون عارفا بالنّتيجة الّتي تمثل الحقيقة اليقينية من النّص الشّرعي وفق التوجيه الموروث عن سلف الأمّة، وهذا أحد الحدود التي تفصل الفلسفة عن علم الكلام والفيلسوف عن المتكلم، حيث

---

(1) **انظر**: المنقذ من الضلال، الغزالي المنقذ من الضلال، مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي، دار الكتب الحديثة –مصر، ص: 121. وديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص: 654.

(2) المرجع نفسه، ص: 653.

يتموقع الإمام الرّازيّ في كتاب (المطالب العالية) في جانب الفلاسفة، فالحقيقة عند الإمام الرّازيّ ليست معروفة من خلال النّص الشّرعي وإنّما تعرف من خلال البحث العقلي، فالنّص الشّرعي مفتقر في إثبات وجوده إلى العقل، لأنّ العقل هو أساس وجود النّقل، بل إنّ النّص الشرعي غير قادر على الوصول إلى حقيقة يقينية، حتّى وإن لم يكن العقل أصلا للنقل، لأنّ حقائق العلم الإلهي يجب أن تكون يقينية، وأقصى ما يفيده النّص الشرعي هو الظّنّ(1)، فالإمام الرّازيّ ينسف المقدمة التي يرتكز عليها علم الكلام، وهي التّسليم للحقيقة الشّرعية واعتبارها مقدمة كليّة يقوم عليها الدّليل العقلي، ليصبح الخلاف بين الفلسفة وعلم الكلام هو خلاف لفظي ليس له أيّ أثر على المنطلقات الفكرية.

4- اختلاف النتائج، من المفروض أن تكون كثير من النتائج الفلسفية في العلم الإلهي مخالفة للحقائق الشّرعية، أو على الأقل في المسائل التي كانت دافعا لإيجاد علم الكلام، الذي من مهامه الأساسية الرّد على النتائج الفلسفية، ولما كانت التوجهات الفلسفية كثيرة جدّا ومختلفة، ومنها الصواب ومنها الخطأ والشطط، كان الرّهان في علم الكلام على الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية بالدرجة الأولى، فهي الحاضرة في الجدل الكلامي بشكل بارز، والآخذة بتلابيب الفلسفة الإسلامية، يقول الفارابي: "هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليها المعوّل في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها..."(2)، وهي الّتي قصد الغزاليّ إظهار تهافتها في كتابه (تهافت الفلاسفة)، وفضح ضلالها في كتابه (المنقذ من الضلال)، ولم تشهد الفلسفة الإسلامية اهتماما إلّا بهما ولم تخرج عن مقالتهما إلى مقالة من تقدمهما من الفلسفات إلّا في النّزر اليسير، وقد حمل لواءها ابن سينا وتبعه كل فلاسفة الإسلام(3).

وهذا هو الحد الثاني الذي يفصل الفلسفة عن علم الكلام والفيلسوف عن المتكلم، والإمام الرّازيّ في كتابه (المطالب العالية) قد وافق في كثير من المسائل قول الفلاسفة، ومن أمثلة ذلك:

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 114 -117).

(2) الجمع بين رأيي الحكيمين، أبو نصر الفارابي، دار المشرق -بيروت، الطبعة الثانية، ص: 80.

(3) **انظر**: الملل والنحل،الشهرستاني، (2/ 157). وتهافت الفلاسفة، مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي،ت: سليمان دنيا، دار المعارف - القاهرة، الطبعة السادسة، ص: 74، 75. والمنقذ، الغزالي، ص: 193. ومنهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: مُحَمَّد رشاد سالم، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية –السعودية، الطبعة الأولى، 1406هـ / 1986م، (5/ 282، 283).

أ- قول الفلاسفة باستمرار النّبوة وأنّ المقصد منها هو انتظام حال الخلق وإرشادهم إلى ما فيه صلاحهم، وكلّما كان النّبي جامعا للقوة النّظرية والعملية كان بلوغه إلى أقصى الغاية في ذلك[1]، ويتجلى ذلك في تأييده لادعاء الشّيعة وجوب وجود الإمام المعصوم في كل زمان أو ما يسمى بصاحب الزمان، وادعاء الصوفية وجود الأقطاب أو قطب العالم في كل زمان، وهي دعوى صريحة في وجوب استمرار النّبوة، ثم قال عن دعوى الشيعة والصوفية في ذلك: "**ولقد صدقوا**"[2]! وقال عن كلامهم في إثبات الدعوى: "**كلام معقول مرتب على الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين**"[3]، وأمّا موافقتهم في أنّ النّبي يعرف بدعوته إلى انتظام العالم والحرص على رعاية مصالح العامة ببيان الحق في التصرفات والمعاملات، فيقول:"**ثم رأينا إنسانا يدعو الخلق إلى الدّين الحق، ورأينا أن لقوله أثرا قويا في صرف الخلق من الباطل إلى الحق، عرفنا أنه نبي صادق، واجب الإتباع، وهذا الطريق أقرب إلى العقل، والشبهات فيه أقل**"[4]؛ أي من الشُّبه الّتي تتعلق بإثبات النّبوة عن طريق المعجزات، وعليه فإنّ النبوة ثابتة ومستمرة لكل من اكتسب هذه الصفات.

ب- قول الفلاسفة بقدم الزمان، واتفق الفلاسفة على قدم الزمان واختلف في حقيقته، فذهب أرسطاطاليس ومن تعبه إلى أنّ حقيقة الزمان هي مقدار حركة الأفلاك، ولا يمكن أن يتصور لزمن بدون حركة، وهذا القول يستلزم قدم العالم، بينما ذهب أفلاطون ومن تبعه إلى أنّ الزمان قديم وأنّ الحركة ليست قديمة، وليست من لوازم الزمان لأنّ البديهة قاضية بوجود الزمان مجردا عن الحركة، قال الإمام الرّازيّ: "**وظهر بهذه المباحث الغامضة التي أوردناها، والبينات الكاملة التّامة الّتي قرّرناها أن الحق في حقيقة المكان والزمان ما قاله أفلاطون الإلهي، لا ما اختاره أرسطاطاليس المنطقي**"[5]، حيث لا يلزم من موافقته لمقالة أفلاطون القول بقدم العالم، حتى لا يقال إنّ الإمام الرّازيّ قال بقدم العالم وهو يتبرّؤ منه في غير ما موضع، بيد أنّه اعترف بأنّ أدلة القائلين بقدم العالم أقوى وأشرف من أدلة القائلين بحدوث العالم، أين يصعب التكهن بسبب عدم قوله بقدم العالم، على الرغم من تصريحه بأنّ الأنبياء لم يخوضوا في هذه المسألة سلبا ولا إيجابا لصعوبتها وعجز العقول

---

(1) **انظر**: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ت: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية -القاهرة، (3/ 220). والملل والنحل، الشهرستاني، (2/ 57).

(2) المطالب العالية، الرّازي، (8/ 105، 106).

(3) المصدر نفسه، (8/ 107).

(4) المصدر نفسه، (8/ 103).

(5) المصدر نفسه، (5/ 76، 77).

البشرية عن إدراك حقيقتها[1]، حتّى وإن قال الأنبياء بحدوث العالم وعدم قدمه، فإنّه لا يؤخر ولا يقدم شيئا عند الإمام الرّازيّ لعدم صلاحية الدّليل السّمعي في إثبات العقائد، نعم يصعب التكهن في سبب إعراضه عن القول بقدم العالم، لكن يمكن القطع بأنّها خطوة جريئة تجعل مقالة قدم العالم تتنفس الصعداء.

ت- قول الفلاسفة بأنّ العذاب في الآخرة لا يكون بالنّار ولا بالتّنعم بنعيم الجنّة كالحور العين وأنواع المآكل والمشارب، وهي أحد الأمور الّتي أوجبت القطع بتكفير الفلاسفة عند الغزالي[2]، وعلى الرغم من أنّ الإمام الرّازيّ لم يتم الجزء المخصص للمعاد وأمور الآخرة، إلّا أنّه أشار إلى أنّ الثواب والعقاب في الدار الآخرة يكون وفق قول الفلاسفة أحوالا تعتري الروح نتيجة للأفعال البشرية، وذلك أنّ الإنسان إذا كان من أهل الشّهوات وملذات الدنيا حريصا عليها، فبعد موته يبقى فيه ذلك الحرص والميول مع عجزه عن تحصيلها فتعظم آلامه ويتعذب لفقدها، وأمّا إذا كان من أهل الذكر والحرص على القرب من الله والملائكة فإنّه يتلذّذ يوم القيامة بتحصيله لذلك القرب وبتخلصه من المكروهات والجسمانيات الدنيوية[3]، وهذه الحال من اللّذة والألم هي التي يسميها الفلاسفة بالأحوال، قال الإمام الرّازيّ في جوابه عن الشبهات التي تطعن في افتقار الممكن إلى مرجح من جهة أنّه يلزم منها الجبر وبطلان الثواب والعقاب: "**لا نسلّم أنّه يلزم ما ذكرتم، فإن الثّواب والعقاب عند الحكماء أحوال لازمة، من حصول الأعمال السابقة على ما سيأتي في تحقيق هذا الكلام في أبواب المعاد**"[4]، وهذه الأحوال تستلزم عدم وجود جهنّم وأهوالها ونارها، وعدم وجود الجنّة ونعيمها.

بهذه الأمثلة وغيرها من الموافقات التي يتجاهل فيها قول المتكلمين أو يضعفه، ويجعل الجدل في المسألة قائما بين أرسطاطاليس وأتباعه وأفلاطون وأتباعه، ويميل في كثير من الأحيان إلى قول أفلاطون، يمكن أن نجزم بأنّ الإمام الرّازيّ يقف في كتابه (المطالب العالية) مقام الفيلسوف، خاصة إذا أضفنا إلى هذا الأمر موافقته للفلاسفة في المنطلقات البحثية، فإنّه لا شكّ أنّ مقام الفيلسوف يتجسد أكثر في شخصية الإمام الرّازيّ.

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (2/ 112)، (4/ 33)، (5/ 52، 64). وتهافت الفلاسفة، الغزالي، ص: 110. ودرء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (9/ 211).

(2) **انظر**: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: 134.

(3) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 301، 304).

(4) المصدر نفسه، (1/ 119).

وعلى هذا يزول الإشكال القائم بين كثير من الباحثين في فكر الإمام الرّازيّ في مقاربته بين الفلسفة وعلم الكلام، أو في مزجه بينها، فإنّنا إذا نظرنا في فكر الإمام الرّازيّ بنظرة مجردة، دون استحضار مقدمة في الذهن مقتضاها أنّ الإمام الرّازيّ متكلم أشعري، فإنّه لا يشك أيّ باحث في ميله إلى الفلاسفة، وبغض النظر عن أقواله في أنّه يدافع عن أهل السنّة ويردّ على الفلاسفة، وكذا تبرّئه من الفلسفة وأهلها، لأنّ الأقوال لا تجسد الحقيقة بالضّرورة، وكما لا يشك عاقل في أنّ اتهامه بانحيازه إلى الفلاسفة منذ حياته لم يأت من فراغ(1)، خاصة أنّ العلوم في مسيرة تطورها تتجه نحو تحقيق الانفصال والاستقلالية حتّى وإن اتحدت المنطلقات، فعلوم الشريعة انقسمت إلى عدّة علوم وكذلك علوم العربية، ولكل علم من هذه العلوم خصوصيته الّتي يتمايز بها عن غيره، وأحرى به في علم الكلام والفلسفة، فإنّ أصل النشأة هو الاختلاف والتّضاد، فلا يمكن بأي حال أن تتحد المنطلقات والنتائج.

المطلب الثاني: سمات المنهج الفكري للإمام الرّازيّ

إنّ التبنّي الكبير للفلسفة بمنطلقاتها ونتائجها يرسم لنا صورة أولية نمطية على المنهج الفكري لدى الإمام الرّازيّ من خلال المنهج الفكري للفيلسوف، وقد تجلّت في المنهج الفكري الفلسفي للإمام الرّازيّ عدّة سمات منها:

1- **العقلانية المحضة**: إنّ العقلانية هي الخاصيّة التي سمحت للفلسفات اليونانية وغيرها من المذاهب أن تنتقل عبر الأجيال من جيل إلى جيل حتّى وصلت إلى الفكر الإسلامي على شكل قوّة فكرية مناوئة، جعلت الفكر الإسلامي أمام أكبر تحدّ، حيث لم يجد بدّا من التفاعل النافع الذي يستفيد من الجيّد وينقضّ على الفاسد وفق نفس المنهج والطرح، والإمام الرّازيّ في كتابه (المطالب العالية) يجسّد هذا التّفاعل، فبمجرد القراءات الأولى في بدايات الكتاب يظهر طغيان العقلانية على فكره، بحيث تتكرر تلك العبارات الّتي تدل على ذلك، كالمباحث العقلية والأدلة العقلية والوجوه العقلية والقسمة العقلية ... وغيرها، مما يدل على أنّه ينطلق من فكرة أنّ معرفة حقيقة العلم الإلهي لا تناسبها إلّا المادة العقلية، لذا يسميها المباحث الحكمية العقلية(2)، غير أنّه أحيانا يمزجها بالمادة

(1) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرّازي، ص: 92، 93.

(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (1/ 133، 239) (2/ 113)، (3/ 193، 264)، (7/ 83، 173)، (9/ 19، 48).

السمعية من آيات وأحاديث وأخبار، وبالمادة الروحانية لأهل الرياضة والمجاهدة، غير أنّ الأولى لا تفيد إلّا الظّنّ والثانية تعتريها كثرة الأغلاط وصعوبة الجزم بالوصول إلى الغاية[1]، لذا كان حضورها ضعيفا في قلّة من المسائل على سبيل التّبع والتعضيد للمادة العقلية، لذا لم تكن لها أيّ أهمية في فكر الإمام الرّازيّ، فلا تقدم شيئا في إثبات الحقائق ولا تؤخر، ولهذا السبب أطلقنا على هذه السّمة من فكره العقلانية المحضة.

2- **القياس المنطقي**: ويتمثل في إيراد المقدمات التي يتوصل بها إلى نتيجة ملزمة، ويشتمل هذا القياس على نوعين من القياسات، وهي القياس البرهاني، والقياس الجدلي، فأمّا البرهاني فهو ما اشتمل على مقدمات يقينية تنتج عنها نتائج اضطرارية، و تختلف هذه المقدمات اليقينية باختلاف مصدرها، حيث تنحصر في ستة أنواع، الأوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والحدسيات والفطرية، وأمّا القياس الجدلي فهو البرهان القائم على مقدمات غير يقينية تتمثل في المقدمات المشهورة أو المحمودة عند أغلب النّاس كقولنا: الحسّادون يعادون والأصدقاء ينصحون، وقد تنحصر شهرتها على أصحاب فن دون آخر، ويقصد بها إلزام المخالف وبيان خطئه، وهذان القياسان أمران مشتهران في فكر أرسطاطاليس أو ما يسمى المنطق الأرسطي، غير أن أفلاطون هو أول من اشتهر بالنوع الثاني[2]، وكلا النوعين كان لهما الحضور الكبير في فكر الإمام الرّازيّ في إثبات الحقائق، أو في ردّ حجة المخالف، وقد لا يكون من المبالغة إذا قلنا إنّ الإمام الرّازيّ بنى كل قضايا العلم الإلهي في هذا الكتاب على هذين النوعين من القياس المنطقي.

أ- القياس البرهاني: يؤكد الإمام الرّازيّ أنّه لا معنى من الاستدلال وإقامة الحجج إلّا تركيب المقدمات البديهية الّتي تعطينا علما ضروريا لغرض استنتاج مطالب كانت مجهولة، والاعتراف بصحة البديهيات يوجب الحكم بصحة النتائج قطعا، وذلك لأنّ استحضار المقدمات البديهية في العقول يدل على كمالها في الشّرف وقوّة إشراقها وكلّما كانت هذه البديهيات أكثر كلّما كان كمال الشّرف والإشراق أتمّ، حيث يسهل تركيب تلك المقدمات على وجه ينساق إلى النتائج الصحيحة بسهولة وسرعة ووضوح[3]

(1) **انظر**: المرجع السابق، (1/ 54، 55)، (7/ 173)، (9/ 114).

(2) **انظر**: تجريد المنطق، مُحَمَّد بن الحسن الطوسي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات -بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ / 1988م، ص: 30، 52، 59. والمناهج الفلسفية، الطاهر وعزيز، المركز الثقافي العربي -بيروت، الطبعة الأولى، 1990م، ص: 98، 122.

(3) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (4/ 215)، (5/ 49)، (7/ 169).

ب- القياس الجدلي: يتمثل العمل الجدلي الذي قام به الإمام الرّازيّ في معالجة قضايا العلم الإلهي في إيراد السؤالات والإشكالات والمعارضات على تلك الحجج الّتي يستند إليها كلّ فريق سواء كان الإمام الرّازيّ يؤيدها أو يخالفها، وليس الغرض منها القدح في حجة الخصم وزعزعة اليقين فيها لاحتمال المعارضة وعدم الجزم بعدم النقيض، بل الغرض منها كذلك الوصول بالحجة إلى اليقين والقطع بصحتها حتّى وإن كانت مقدماتها ظنية، وذلك أنّ المقدمات الجدلية وإن أفادت الظّنّ إلّا أنّها إذا كثرت قويَت دلالتها على المطلوب حتى تصل إلى اليقين، وخاصة إذا كانت جوابات المخالف ضعيفة فإنّ اليقين يزداد قوة لضعف الجواب، ويطرد هذا الأمر في عكس الحالة، فإذا كانت تلك الجوابات قوية قوّت احتمالية حصول النقيض وأدّت إلى ضعف اليقين حتى ينزل إلى الظّنّ[1]، لذا كان الإمام الرّازيّ يفاضل بين الأدلة ويستحسنها لقلّة الاعتراضات عليها وقلّة الإشكالات الواردة، فمثلا: استحسن إثبات النبوّة بطريق الرياضة والمجاهدة في الصلاح والإصلاح وقدمها على إثباتها بطريق المعجزة[2]، وفضل الاستدلال على أنّ الله تعالى عالم بطريقة حصول التصورات والتصديقات في علم الله تعالى على طريقة الاستدلال بالإتقان والإحكام، وذلك لقلة الإشكالات الواردة في الطريقة الأولى[3].

ولا يعني هذا أنّ الإمام الرّازيّ يفضل هذه الطريقة في الوصول إلى الحقائق، وإنّما هو منهج تقتضيه الصناعة المنطقية، وكان الأفضل والأولى عند الإمام الرّازيّ الاقتصار على إيراد البراهين لأنّ العقول تستعظمها لتضمنها المقدمات البديهية، وأمّا الركون إلى الدليل الجدلي فإنّه فتحٌ لباب كثرة الإيرادات والمشاغبات والمكابرات فلا يحصل المقصود البتة إلّا مشوّها، وطريقة الاقتصار على البراهين تمثل عند الإمام الرّازيّ الطريقة الّتي مشى عليها الأنبياء عليهم السلام، وهي سبب كثرة من صدّقهم وسبب استعظامهم في النفوس وصمام الأدب معهم ، خاصة عندما مزجوا الطريقة البرهانية بالطريقة الخطابية لا جرم كان تأثيرهم على العقول أتمّ[4].

وهذه الحقيقة التي أشار إليها الإمام الرّازيّ تمثل البذور الأولى في نقض القياس الجدلي، وأمّا القياس البرهاني فهو الآخر لم يسلم من التشكيك فيه، فقد شكّك الإمام الرّازيّ في أعلى مقاماته وهي البرهان الرّياضي أو المباحث الهندسية، فإنّها أقوى المباحث العقلية باتفاق جمهور العقلاء، غير

(1) **انظر**: المصدر السابق، (1/ 82، 239)، (3/ 356، 357).

(2) **انظر**: المصدر نفسه ، (8/ 103، 104).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 117، 118).

(4) **انظر**: المصدر نفسه، (8/ 116).

أنّ إقليدس لما قصد البرهنة على المسبع والمتسع لم يستطع إلّا بإحداث طفرة في الأشكال[1]، وهذا العجز يمثل نوعا من قصور القياس البرهاني عن الشيوع، حيث يمكننا أن نسجل أن التقليل من شأن القياس البرهاني والقياس الجدلي يمثل البذور الأولى لنقض المنطق الأرسطي الّتي أتّمها من بعدُ ابن تيمية في كتابه (نقض المنطق) وخاصة أن ابن تيمية كان من المهتمين بفكر الإمام الرّازيّ.

3- **المادة السينوية:** للمادة السينوية أثر كبير في الهيمنة على فكر الإمام الرّازيّ حيث ترسم تصوراته للمسائل وتسهم في تقرير تصديقاته،فهي تحظى بالتقديم والتبجيل وتمثّل الرافد الأساسي لكتبه ولمادة كتاب (المطالب العالية)، بل هي قطب الرحى منه، من ناحية تقرير المقالات الفلسفية وتشعب فروعها ونيابتها في ذكر أدلة الفيلسوف أرسطاطاليس وأتباعه من الفلاسفة المتأخرين، ويتجلى ذلك في الفصول الكاملة الّتي عقدها الإمام الرّازيّ لمادة ابن سينا وذكر أدلّتها[2]، كما أسهمت مادة ابن سينا في تشكل المادة المخالفة، حيث نسجل حضورها في غالب مسائل كتاب (المطالب العالية) كأحد أطراف النزاع العقلي، بل يقصد الإمام الرّازيّ إلى إبراز حضورها من حيث نسبتها إلى ابن سينا وتنصيصه على أنّها مذهبه وعزوها إلى مضانها من كتبه، بخلاف غيرها من المادة العلمية الأخرى، الّتي يتكلف الإمام الرّازيّ الاستدلال لها في أحسن وجه دون نسبتها إلى عَلم معين فضلا على نسبتها إلى كتاب معين إلّا فيما قلّ وندر من المواضع، إلّا أنّ الإمام الرّازيّ لم ينقل المادة الفلسفية لابن سينا على أساس التسليم المطلق، بل نجده في كثير من المواضع يعود عليها بالمناقشة والتعقيب والاستدراك والنقض وترجيح غيرها[3]، لكن نلمس من طريقة تعامله مع هذه المادة نوعا من الاحترام وزيادة اهتمام وعناية، فلا يذكر ابن سينا إلا بلقب الشيخ الرئيس، في حين يخلي غيره عن هذه الألقاب حتّى ولو كان أبو الحسن الأشعري، فعلى سبيل المثال قال في تضعيف أدلة ابن سينا في نفي التناسخ: "**وبالجملة فذكر مثل هذا الدليل غير لائق بفضل الشيخ الرئيس البتّة**"[4] وهذه العبارة من الإمام الرّازيّ شاهدة على احترام ابن سينا وتقدير مادته العلمية، ولا يبدو هذا الأمر غريبا، لأنّ الإمام الرّازيّ قد اشتغل في حياته على كتب ابن سينا شرحا وتعقيبا واستفادة، فلا غرو أن يظهر أثر هذا الاشتغال في تشكيل مادة هذه المسائل من العلم الإلهي[5].

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (1/ 44، 45).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 119)، (5/ 51)، (7/ 69).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 53، 87، 291)، (3/ 42)، (5/ 113)، (6/ 25، 132)، (7/ 202، 360).

(4) المصدر نفسه، (7/ 208).

(5) **انظر**: الوافي بالوفيات، الصفدي، (177/4).

4- **أصالة الفكر**: يركز الإمام الرّازيّ على تتبع محلّ النزاع في مسائل العلم الإلهي، ثم يعود بتلك المسائل والأفكار إلى مبادئها الأولى و يتتبع جذور الخلاف فيها من البحث في ماهية الأشياء من جهة التصور العقلي لا من جهة الألفاظ، وهي أشبه ما تكون بعملية تفكيك الشيء الواحد إلى جزئيات، كتفكيكه للفعل الإنساني وحقيقة الزمان وحقيقة المكان وحقيقة الجسم وغيرها، ثمّ يعالجها عقليا لكي تنطبع صورة مطابقة لحقيقة الأمر، يكون بها الفهم الصحيح ومعرفة جملة المؤثرات في المسألة ومكامن سوء الفهم عند المخالف[1]، ويتجلى التركيز على أصالة الفكرة في المنهج الفكري للإمام الرّازيّ بصورة واضحة في طريقة تعامله مع الأحكام البديهية التي يفترض أن تكون في حدّ ذاتها فكرة أصيلة في الفكر البشري، لإطباق كل العقلاء على التسليم بها، بحيث يكفيها برهانا كونها بديهة، حيث يصعب على العقل البشري توضيح الواضح وتقرير المقرر في النفوس والعقول، غير أنّ الإمام الرّازيّ يعمد إلى حشد الأدلة الّتي يؤكد بها بداهة هذه الأحكام، وذلك حتّى يتسنى تشكيل فكرة أصيلة تعتبر أساسا قويا تبنى عليه تلك المسائل[2]، فهو يقصد من خلال الرجوع إلى جذور المسائل أمرين: أحدهما الفهم الصحيح للمسألة من خلال التّصور الصحيح، وثانيهما البناء القوي لأدلّة المسألة.

5- **الخصومة مع المعتزلة**: تقف فكرة الخصومة مع المعتزلة وراء تعامل الإمام الرّازيّ مع مادتهم العلمية، فنجده يستوفي ما استطاع من الأقوال والمذاهب في المسألة الواحدة، فيذكر عقائد الملل والنحل وأقوال الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين على ما فيها من فساد وضلال وبُعد عن العقائد الإسلامية، بحيث لا يمكن مقارنتها مع ما يوجد عند المعتزلة من مقالات بحال، إلّا أنّنا نجده يذكر المقالات والمذاهب ويناقشها بنوع من الحياد الذاتي في غالب أحواله، هذا إذا صرفنا النظر عن تعامله الخاص مع المادة السينوية، بينما يتعامل مع المادة الاعتزالية بمعاملة خاصة حيث أنّه لا يتحاشى ألفاظ الانتقاص في تقييم قولهم، كقوله: "**كذب وباطل**"[3]، ويصف أصحابها من المعتزلة بالخصوم في غير ما موضع[4] بحيث لا يمكن اعتبار هذا التوصيف نابعا عن منهجية علمية تقتضي وصف كل من خالفه بالخصم، أو نابعا عن مؤثرات اجتماعية يعيشها الإمام الرّازيّ شاركت في تشكيل منهج فكري معادٍ للمعتزلة في حدّ ذاتهم بمعزل عن مادتهم العلمية، تتجلى في المناظرات والمناوشات العلمية التي

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 9، 187، 201)، (5/ 51، 75، 109)، (6/ 199).
(2) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 74)، (5/ 21).
(3) المصدر نفسه، (3/ 351).
(4) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 333)، (9/ 57، 93، 147).

كان يخوضها الإمام الرّازيّ مع المعتزلة، والّتي أدّت إلى طرده من بعض المدن، لأنّه لم يصف الكرامية بذلك وقد ذكرهم في غير ما موضع ولم يصفهم بالخصوم على اشتهار خصومته معهم، مما يجعل هذا المؤثر يضعف تأثيره في تشكيل هذه السّمة من منهجه الفكري، ربّما يكون المؤثر الحقيقي هو التشبه بأئمة الأشعرية الذين يجعلون من المعتزلة خصوما لهم كصنيع الجويني(1)، ومما يعضّد ذلك حضور مصطلح أهل السنّة في خصومته مع المعتزلة(2) على أساس أنّ الأشعرية هي الممثل الرئيسي لأهل السنّة في المسائل العقدية، حتّى وإن لم تكن هذه المؤثرات هي الدافع لتشكّل هذه الفكرة عند الرّازيّ فإنّ الحال شاهد على وجود فكر يدور في خلَد الإمام الرّازيّ يؤثر على التعامل مع المادة الاعتزالية، سمته اتخاذ المعتزلة خصوما.

6- **التأويل:** يرتكز فكر الإمام الرّازيّ على تأويل الأدلة السمعية سواء كانت قرآنا أو سنّة أو آثارا، وذلك لطبيعة وضع الألفاظ في اللغات وإمكانية تعدد معانيها بحسب السياق، هذا الأمر يجعل الأدلة السمعية محلا للأخذ والرّد، بحيث تكون في ذاتها حجة ظنية لا ترقى أن تكون مقدمة يقينية، وتظهر فكرة التأويل عند الإمام الرّازيّ في طريقة معاملته لنصوص القرآن التي ليس لها حضور في مطالب العلم الإلهي إلّا على سبيل التشريف والبركة أو تأييد الأدلة العقلية.

إنّ الإيغال في هذا التعامل أمر مذموم، كما لا نشك أنّ الإمام الرّازيّ لا يغفل هذا المعنى وهو الذي يعاني التحرش والتهديد والاتهام من مناوئيه الذين يقدّسون النّص القرآني، مما يعطينا انطباعا على أنّ فكرة التأويل لها عمق كبير في فكره، يتجلى هذا العمق فيما قاله عن مذهب أرسطاطاليس في (التفسير الكبير) بأنّه يشكل إشكالية فكرية كبيرة، وذلك أنّ أرسطاطاليس كان مصاحبا للإسكندر المقدوني الذي أوجب الإمام الرّازيّ أن يكون هو نفسه ذو القرنين المذكور في القرآن، لأنّ ذي القرنين ملك عظيم يجب أن يكون معروفا عند أهل الدنيا فلا يكون إلّا الإسكندر(3)، وإذا حمل

(1) **انظر**: الإرشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الجويني، ت: محمّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، السعادة -مصر، 1369هـ / 1950م، ص: 133، 286. والشامل في أصول الدين، عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت: علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف -الإسكندرية، 1389هـ / 1969م، ص: 148، 666.

(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (2/ 10)، (3/ 352)، (9/ 140، 285).

(3) لا يمكن التسليم بهذه المقدمة الّتي أسس عليها برهانه في أنّ الإسكندر هو ذو القرنين، وهي أنّ ذو القرنين يجب أن يكون معروفا عند أهل الدنيا، ولو كانت هذه المقدمة صحيحة لكانت من السخافة بمكان أن يمتحن المشركون أو أهل الكتاب النبي ﷺ بالسؤال عن هذا الملك المعروف عند أهل الدنيا، لأنّ الامتحان يحسن فيما خفي أمره ولم يشتهر عند النّاس. **انظر**: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود بن عبد الله الألوسي، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ، (8/ 349).

كلام الله على الوجه الأكمل والأفضل كان الأولى أن يكون ذو القرنين نبيا لا رجلا صالحا، ومنه فالإسكندر نبيّ[1].

ليس معنى هذا أنّ الإمام الرّازيّ يؤيد أن يكون مذهب أرسطاطاليس حقا وصدقا، بل كل ما في الأمر أنّها إشكالية قوية، لا شك أنّها سوف تترك آثارها على فكر كل من يعتقد بنبوة ذي القرنين وأنّه هو الإسكندر المقدوني، ومن هذه الآثار أنّ العقليات اليونانية عموما مصاحبة للوحي الإلهي مؤيدة له، وأنّ العلاقة بينهما لا يمكن أن تكون علاقة تصادم وإلّا ما كان للإسكندر أن يصاحب أرسطاطاليس أو أن يشاوره، والأثر الآخر أنّ الحقائق العقلية لا يمكن بحال تأويلها، وهذا سرّ وصول العقليات اليونانية إلينا بخلاف تعاليم الإسكندر الذي كان لا يقطع أمرا إلا بمشورة أرسطاطاليس، لكن نعلم بالضّرورة أن الوحي الذي أنزل على مُحَمَّد ﷺ وصل إلينا، مما يجعل الإمام الرّازيّ وكل من اعتقد اعتقاده يسعى إلى التوفيق بين العقليات اليونانية عموما وأدلة القرآن والسنّة، لأنّ ردّ العقليات اليونانية بالجملة هو ردّ لكثير من معالم النبوّة الإسكندرية، فلا يبقى حينئذ إلّا أمران، إمّا الرّد على هذه العقليات بمادة تناسبها يعني عقلية مثلها، فإن لم يمكن ذلك كان التأويل هو السبيل الوحيد للجمع بين معالم النبوتين أين يستحيل تأويل العقليات.

من خلال هذا يظهر الدافع القوي الذي يجعل الإمام الرّازيّ يتكلم بتلك الطريقة عن الأدلة السمعية، بأنّها لا تفيد إلّا الظّنّ، وأنّه لا يجوز التمسك بها في هذه المطالب، وأنّها فرع عن العقل وأنّ العقل أشرف منها[2]، لأنّ الغرض هو تشريف النبوة عموما وليس لغرض التقليل من شأنها.

---

(1) **انظر**: التفسير الكبير، الرّازي، (21/ 494، 495).

(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 268)، (9/ 113).

المبحث الثالث: منهج الإمام الرّازيّ في توظيف مادة كتاب المطالب العالية

المطلب الأول: منهج الإمام الرّازيّ في ترتيب موارد كتاب المطالب العالية

يغلب على المادة العلمية التي استعملها الإمام الرّازيّ الطابع الفلسفي والكلامي، وبالتحديد المادة العقلية مما يجعل اعتماد كتب الفلاسفة والمتكلمين أمرا واضحا بحيث نجد الإمام الرّازيّ استعمل مادة علمية أشار إلى مصادرها وأخرى لم يشر إلى مصادرها، كما نقل بعض المادة غير العقلية خارجة عن مضمون الكتاب لكنّها تعطي الكتاب صبغة جمالية تمزج المادة العقلية المجردة بطبيعة روحانية.

1- **ترتيب الموارد الفلسفية**: من خلال عمل الإمام الرّازيّ يظهر أنّه يقسم الموارد الفلسفية إلى قسمين، موارد أساسية وموارد ثانوية، وذلك بحسب حضورها في تقرير الحق في مسائل العلم الإلهي من كتاب (المطالب العالية).

أ- موارد أساسية: يعتمد الإمام الرّازيّ في تشكيل المادة الفلسفية الأساسية على كتب ابن سينا كلّها، وقد صرّح بذلك مرارا، ومن هذه الكتب: كتاب (المبدأ والمعاد)(1)، كتاب (الإشارات والتنبيهات)(2)، كتاب (النجاة)(3)،كتاب(في أصول الهندسة)، وقد ذكر الإمام الرّازيّ أنّه جزء من كتاب (النجاة)(4)، مع أنّ ابن سينا ضمّن كتابه (النجاة) المنطق والطبيعيات والإلهيات وليس فيه أصول الهندسة(5)، كتاب(الشفاء) وقد صرح ببعض أجزائه ككتاب (الحيوان) وكتاب (القانون) وكتاب (الأدوية القلبية) وكتاب (الطبيعيات)(6) وكتاب (عيون الحكمة)(7).

---

(1) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 136).

(2) **انظر**: المصدر نفسه ، (1/ 53، 87، 306)، (2/ 22، 35)، (4/ 54، 394)، (6/ 169)، (7/ 72، 349).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 130، 131)، (6/ 131)، (7/ 349).

(4) **انظر**: المصدر نفسه، (6/ 82).

(5) قال صاحب (كشف الظّنّون) عن مُحَمَّد السرخسي شارح كتاب (النجاة) لابن سينا: "إنه أورد فيه من المنطق، والطبيعيات، والإلهيات، ما رأى أن يورده، ولم يتفرغ لإيراد الرياضيات فيه، لعوائق عاقته، وكان عنده -السرخسي- من مصنفات الشيخ الرئيس:(كتاب في أصول الهندسة)". كشف الظّنّون، حاجي خليفة، (2/ 1929).

(6) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (5/ 54، 62، 124)، (6/ 131)، (7/ 185، 186، 309، 349).

(7) **انظر**: المصدر نفسه، (5/ 91).

كما اعتمد كذلك على كتاب (المعتبر في الحكمة) لأبي البركات البغدادي[1]، غير أنّه نقل منه نصوصا كثيرة تتمثل في حجج واعتراضات وسؤالات ولم يعزُها إليه[2]، على الرّغم من أنّ الإمام الرّازيّ عقد فصلا كاملا "في إبطال قول من يقول: الخلاء والفضاء عدم محض ونفي صرف"[3] وهو نفسه الفصل الذي عقده أبو البركات البغدادي في كتاب (المعتبر) "في ذكر حجج المبطلين للخلاء ومناقضتهم للقائلين به"[4]، حيث نجد نفس الأدلة التي اعتمدها أبو البركات البغدادي في كتابه، بل إنّ ترتيب الأدلة يتطابق بنسبة كبيرة، حتّى اعتراضات المتكلمين الّتي ذكرها الإمام الرّازيّ كذلك ذكرها أبو البركات البغدادي ولم ينسبها لأحد، مما يوحي بأنّ الإمام الرّازيّ أخذ هذا الفصل بعنوانه ومادته من كتاب (المعتبر في الحكمة)، مع وفائه بشرطه الذي اشترطه في ذكر أدلة المذاهب والفرق بأن يذكرها في أحسن وجه وأتمه[5].

وكذلك ذكر طرفا كبيرا من عجائب أحوال الحيوانات التي تدل على أنّها تملك قوى عقلية، وهي نفسها موجودة في كتاب (المعتبر في الحكمة)[6]، حتّى أنّ أدلة مذهبه في القضاء والقدر مأخوذة مما سطره البغدادي في (المعتبر) وهي التمسك بعلم الله الأزلي الذي يجب أن يطابق الواقع، وأنّ الفعل لا يكون إلّا بمجموع القدرة مع الدّاعي، غير أنّ البغدادي رجّح أن تكون السلطة في القضاء والقدر على الكليات والجزئيات الثابتة وليس على الجزئيات الإرادية، لاعتقاده أنّ تعلّق علم الله بالجزئيات المتغيرة قبل حدوثها محال، ولو كان يعتقد بعلم الله المطلق الكلي والجزئي لرجّح السلطة المطلقة للقضاء والقدر[7].

ب- الموارد الثانوية: أمّا الكتب الثانوية فأكثرها من كتب المتقدمين من الفلاسفة حيث لم يكن لها كبير حضور في تشكّل مادة (المطالب العالية)، وذلك لأمرين:

أحدهما: استغناؤه بما عنده من مصادر أساسية خاصة في المادة العلمية لأرسطاطاليس، فإنّ معظم مادّة كتب ابن سينا وكتاب (المعتبر) للبغدادي اعتنيا بها كثيرا بحيث وفّرتا على الإمام

(1) **انظر**: المرجع السابق، (5/ 51).

(2) عدم عزو المادة العلمية إلى مضانها ليس عيبا عند المتقدمين، بخلاف ما هو عند المتأخرين وخاصة في البحوث الأكاديمية.

(3) المطالب العالية، الرّازي، (5/ 115).

(4) المعتبر في الحكمة، هبة الله بن علي البغدادي، منشورات جامعة أصفهان -أصفهان، الطبعة الثانية، 1315هـ، (2/ 48)

(5) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 279)، (5/ 138)، (6/ 210).

(6) **انظر**: المصدر نفسه، (7/ 304 – 308). والمعتبر في الحكمة، البغدادي، (2/ 282 – 284).

(7) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 46). والمعتبر، البغدادي، (3/ 184، 187).

الرّازيّ عدم العزو إلى كتب أرسطاطاليس والاكتفاء بما في الكتـــب الأســاســية، ولهذا كانــت مادة أرسطــاطــاليس حـــاضرة دون كتبه إلّا في القـــليل ككـــتاب (الإلهيات) ، وهو كتـــاب (ما بعد الطبيعة)[1]، وكتاب (التفاحة)[2].

وثانيهما: اختصاص هذه الكتب بمبحث أو جزئية من مباحث العلم الإلهي، فيقتصر حضورها على تلك الجزئية أو المبحث، مما يجعل حضورها ثانويا، وتتمثل هذه الكتب في كتاب (التعليقات) لأبي نصر الفارابي[3]، وكتاب (أقليدس) وهو كتاب (أصول الهندسة والحساب) لأنّه إذا أطلق كتاب اقليدس فإنّ المقصود منه هو هذا الكتاب[4]، وكتاب (شرح المصادرات) وكتاب (حل شكوك أقليدس) لأبي علي بن الهيثم[5]، وكتاب (المخروطات) أبلونيوس[6]،وكتاب (المِجِسطي) لبطليموس[7]، وكتاب (المجسطي) لأبي الوفاء البوزجاني[8]، وكتاب (الآراء والديانات) لأبي سهل النوبختي[9]، وكتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) لأبي علي بن مسكويه، لم يصرح الإمام الرّازيّ بهذه التسمية بل قال: "وهي التي ذكرها أبو علي بن مسكويه في أول كتابه في الأخلاق"، ولابن مسكويه كتابان في الأخلاق؛ أحدهما الذي ذكرت، والثاني كتاب (الفوز والنجاة)، إلا أنّ النّص الذي نقله الإمام الرّازيّ يتطابق مع نصّ في أول كتاب (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)[10]، وكتاب (آراء بقراط وأفلاطون) وكتاب (تفسير كتاب

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (2/ 20).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (7/ 38).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (6/ 39).

(4) **انظر**: المصدر نفسه، (6/ 27، 76، 77). وكشف الظّنّون، حاجي خليفة، (1/ 81).

(5) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (6/ 82).

(6) **انظر**: المرجع السابق، (6/ 78، 166).

(7) **انظر**: المصدر نفسه، (6/ 149).

(8) **انظر**: المصدر نفسه، (7/ 384).

(9) **انظر**: المصدر نفسه، (7/ 38).

(10) **انظر**: المصدر نفسه، (7/ 98، 99). وكشف الظّنّون، حاجي خليفة، (1/ 514)، (2/ 1303). وتهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أحمد بن مُحَمَّد مسكويه، ت: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ص: 14.

الأخلاط لبقراط) لجالينوس[1]، وكتاب (الأهوية والبلدان) لبقراط[2]، وكتاب (رسائل إخوان الصفا) وذكر صاحب (كشف الظّنّون) أنّها لأربعة حكماء، مُحَمَّد بن نصر البستي، وعلي بن هارون الزنجاني، وأبي أحمد النهرجوري، وزيد بن رفاعة، وقال غيره إنّها لمسلمة بن وضاح المجريطي الأندلسي[3]، وقد عبّر الإمام الرّازيّ بقوله: صاحب كتاب إخوان الصفا، مما يوحي أنّ الإمام الرّازيّ ينسبه إلى مؤلف واحد وهو المجريطي[4]، وكتاب (الثمرة في أحكام النجوم) لبطليموس[5]، وكتاب (التعفينات) لأبي بكر بن وحشية[6]، وكتاب (طبقاتنا) و(زند أوستا) لزردشت[7]، وكتاب (تنكلوشا البابلي)[8].

2- ترتيب الموارد الكلامية:

يمكن أن نقسم الموارد الكلامية إلى موارد أساسية وموارد ثانوية، وذلك بحسب مضامينها فإن كانت عقلية فهي أساسية، وإن كانت سمعية فهي ثانوية، وقد يجتمع في المورد الواحد الأمران.

أ- الموارد الأساسية: يعتمد الإمام الرّازيّ في توظيف المادة الكلامية على عدّة كتب سواء كانت من جانب المعتزلة أو من جانب الأشعرية، فمن كتب المعتزلة الّتي اعتمدها كموارد أساسية كتاب (تصفح الأدلة) لأبي الحسين البصري، وقد أخذ منه كثيرا من أدلة المعتزلة إلّا أنّه لم يذكره إلّا مرّتين، قال في الأولى: **"ورأيت أبا الحسين مُحَمَّد بن علي البصري وهو كان من أذكياء المعتزلة احتج على صحة هذه المقدمة في الكتاب الذي سماه بالتصفح"**[9]، وقوله: "الذي سمّاه" يُشعر أنّ كتاب (التّصفح) غير معروف عند أهل تلك الصناعة أو أنّه ليس ذا قيمة علمية كبيرة عند الإمام الرّازيّ،

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (7/ 150، 179).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (7/ 316).

(3) **انظر**: كشف الظّنّون، حاجي خليفة، (1/ 902).

(4) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (7/ 343).

(5) **انظر**: المصدر نفسه، (7/ 345)

(6) **انظر**: المصدر نفسه، (8/ 45).

(7) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 250)، (8/ 172). كتاب (زند أوستا) هو جزء ضمن الكتاب المقدس عند الزرادشتية (أفيستا)، **انظر**: أفيستا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، ترجمة: عبد الرحمن نعمان وآخرين، روافد الثقافة والفنون -دمشق، الطبعة الثانية، 2008م، ص: 722.

(8) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (8/ 52).

(9) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 87).

ومن الأمور التي نقلها من هذا الكتاب ولم يعزها إليه، أجوبة المعتزلة عن أدلة الإمام الرّازيّ على وجوب تطابق المعلوم مع العلم، وهو فعل الإنسان مع سابق علم الله تعالى حيث يوجب القول بالجبر، فأشار إلى أنّ للمعتزلة طريقين؛ طريق أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبّار، والطريق الثاني هي طريق الكعبي واختارها أبو الحسين البصري، وهذان الطريقان ومن يمثلهما وأدلتهما موجودان عند أبي الحسين في كتاب (التّصفح) بنوع من التّوسع في الشّرح(1)، كما نقل منه أدلة أبي الحسين البصري على أنّ العبد هو الموجد لأفعاله وليست من خلق الله تعالى(2)، ويمكن كذلك اعتبار كتاب (المغني في التوحيد والعدل) للقاضي عبد الجبار من المصادر الأساسية المعتمدة في نقل المادة الاعتزالية لأنّ الإمام الرّازيّ أخذ منه بعض أدلتهم دون أن يشير إلى هذا الكتاب، ومن الأدلة التي استقاها منه أدلة المعتزلة في نفي رؤية الله تعالى، وقد ذكرها كما هي دون أن يغيّر شيئا، بل إنّ الشرائط التي يجب أن تتوفر لحصول الرؤية والّتي ذكرها الإمام الرّازيّ كمقدمة هي نفس الشرائط الموجودة في كتاب (المغني)(3)، كما أخذ منه الوجوه التي استدلّ بها المعتزلة على أنّ اعتبار الحسن والقبح مغايرا لاعتبار كونه مصلحة ومفسدة(4).

أمّا كتب الأشعرية التي اعتمدها كمصادر أساسية فهي كتاب (هداية المسترشد والمقنع في معرفة أصول الدّين) للقاضي أبو بكر الباقلاني وهو الذي أشار إليه بكتاب (الهداية)(5)، كما اعتمد في ذكر أدلة الأشعرية في إثبات صفة السمع والبصر على ما قرّره الغزالي في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد)، وقد استند فيها الغزالي إلى السمع والبديهة والإجماع(6)، وهو ما أشار إليه الإمام الرّازيّ بقوله: "ثم هاهنا منهم من ادعى البديهة فيه، ومنهم من عوّل على الدلائل السمعية... وأما الذين عولوا في

(1) **انظر**: المرجع السابق، (9/ 53). وتصفح الأدلة، أبو الحسين البصري، ت: ويلفرد مادلنغوزا، الجمعية الشرقية الألمانية – فيسبادن، 2006م، ص: 115، 121، 122.

(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 224، 225). وتصفح الأدلة، أبو الحسين البصري، ص: 116.

(3) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (2/ 83، 84). والمغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، ت: مُحَمَّد مصطفى حلمي وأبو الوفاء الغنيمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنّشر، (4/ 99، 100، 116).

(4) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 66، 67). والمغني، القاضي عبد الجبار، (6/ 66، 224).

(5) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي،(9/ 375).

(6) **انظر**: الاقتصاد في الاعتقاد، مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ / 2004م، ص: 65.

تقرير هذه المقدمة على الإجماع، فكلامهم ضعيف"[1]، حيث لم نجد أحدا من علماء الأشعرية سبق الغزالي إلى جمع هذه الأدلة الثلاث في هذا الموضوع.

ب– الموارد الثانوية: وتتمثل هذه الموارد في روافد المادة السمعية كالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والآثار والأخبار الّتي اعتمد عليها الإمام الرّازيّ في إسناد المادة العقلية أو بيان وجهها الحقيقي وفق سلطة المادة العقلية، أو بيان ضعف دلالتها، ومن هذه الكتب، كتاب (التوراة)[2]،كتاب (الزبور)[3]، وكتاب (تفسير أبي علي الجبائي)[4]، و كتاب (صحيح البخاري)[5]، وكتاب (صحيح مسلم)[6]، وكتاب (المتفق بين الشيخين) لأبي بكر الجوزقي[7] وكتاب (سنن الترمذي)[8]، وكتاب (سنن أبي داود)[9]، وكتاب (تاريخ بغداد) للخطيب البغدادي[10]، وكتاب (المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى) لأبي حامد الغزالي، ولم يذكره الإمام الرّازيّ، غير أنّه نقل منه نصّا مع تصرّف طفيف في بعض الألفاظ .[11]، وكتاب (المعتمد في أصول الفقه) لأبي الحسين البصري، ولم يشر إليه، حيث أخذ منه جملة من آثار الصحابة ﷺ الّتي اتخذها الإمام الرّازيّ طعونات في خبر الآحاد، كتحليف عليّ ﷺ للرواة، والاعتراضات على رواية أبي هريرة ﷺ[12]، وممّا يؤكد ذلك أنّه نقل إحدى هاته الروايات بخطئها، حيث قال أبو الحسين البصري: "قيل إن ابن عباس قد خالف في ذلك لأنه لم

---

(1) المطالب العالية، الرّازي، (3/ 195، 196).
(2) **انظر**: المصدر نفسه، (4/ 21، 32، 8/ 74).
(3) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 46).
(4) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 186، 284، 330).
(5) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 230، 240).
(6) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 204، 230).
(7) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 207).
(8) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 231).
(9) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 219).
(10) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 223، 225، 230).
(11) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 274). والمقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، مُحَّد بن مُحَّد الغزالي، بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي –قبرص، الطبعة الأولى، 1407هـ / 1987م، ص: 101.
(12) **انظر**: المعتمد في أصول الفقه، مُحَّد بن علي البصري، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ، (2/ 145، 146، 164).

يقبل خبر أبي هريرة إذا استيقظ أحدكم من نومه ... وقال ما نصنع بمهراسنا"[1]، وقال الإمام الرّازيّ: "**قال ابن عباس كالمنكر لقوله: فما تصنع بمهراسنا؟**"[2]، وقد وهم أبو الحسين وتبعه في ذلك الإمام الرّازيّ، لأنّ المعترض ليس هو ابن عباس رضي الله عنهما، وإنّما الذّي اعترض هو قيس الأشجعي كما في رواية أحمد والبيهقي[3].

3- **ترتيب الموارد الجمالية:** وتتمثل المادة الجمالية في الأدعية والتضرعات والحِكم والثناء على الله تعالى، الّتي يذكرها الإمام الرّازيّ عند نهاية الفصول الّتي تستعصي موضوعاتها ومسائلها على العقل البشري بحيث توصله إلى المضائق الّتي تحدث الدّهشة والاعتبار، كمسألة قدم العالم الّتي قوّى فيها أدلة الفلاسفة القائلين بالقدم، وكمسألة اعتبار الأفلاك نفوسا ناطقة وأنّها الملائكة، وقد مال الإمام الرّازيّ إلى ذلك[4]، وهذه المادّة الجمالية لا تزيد في الحجّة شيئا إلّا أنّها تزيد الكتاب جمالا تمتزج فيها العقليات بالرّوحانيات والإقدام في خوض غمار المسائل الصّعبة بالخضوع والانكسار أمام الذّات الإلهية، وتحمّل النّفس القارئة باعتدال المزاج لتعيش مع مسائل العلم الإلهي بكلّ مكوناتها الماديّة والرّوحيّة.

لا يعني هذا أنّ الإمام الرّازيّ استقى هذه الأدعية والتّضرّعات من غيره، بل هي من صرخات نفسه المنكسرة أمام دقّة المضائق التي تسبل عليها الوحشة وقد تعرّضه للشطط في القول وفساد الفهم، وفي مثلها يقول: "**واللائّق بالرّحيم الكريم أن يعذر المخطئ في أمثال هذه المضائق... وعند هذا أتضرّع وأقول: ...إلهي إنك تعلم أنّ كل ما قلته وكتبته، ما أردت به إلّا الفوز بالحق والصّواب، والبعد عن الجهل والارتياب، فإن أصبت فاقبله مني بفضلك، وإن أخطأت فتجاوز عني برحمتك وطولك**"[5].

(1) المرجع السابق، (2/ 164).

(2) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 206).

(3) أخرجه أحمد في المسند، (14/ 524)، رقم: 9865، وأخرجه البيهقي السنن الكبرى، جماع أبواب سنّة الوضوء وفرضه، باب صفة غسلها، رقم: 215.

(4) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (4/ 322، 426)، (6/ 214)، (7/ 428).

(5) المرجع السابق، (4/ 426، 427).

وتتمثّل المادّة الوافدة على هذا الموضوع تلك التحميدات والحكم الّتي أخذها من أقوال عليّ بن أبي طالب ﷺ وكلّها موجودة في كتاب (نهج البلاغة) لعليّ بن أبي طالب ﷺ، مما يجعله مصدرا أساسيّا في بابه، ومن هذه الاقتباسات:

أ- قال الإمام الرّازيّ: "**ولنختم هذا البرهان الأقطع بفصل منقول عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ﷺ ... فقال: وأعجب ما في الإنسان قلبه فإن سنح له الرجاء أذله الطمع وإن هاج به الطمع أهلكه الحرص...**"[(1)]، وهذا النص موجود في (نهج البلاغة) كاملا وبنفس الألفاظ[(2)].

ب- قال الإمام الرّازيّ: "**من كلام الإمام الأجل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، قال في بعض خطبه: ثم فتق ما بين السماوات العلى، فملأهن أطوارا من ملائكته، منهم سجود لا يركعون، وركوع لا ينتصبون ... لا يتوهمون ربهم بالتصوير، ولا يجوزون عليه صفات المخلوقين، ولا يحدونه بالأماكن، ولا يشيرون إليه بالنظائر**"[(3)]، وهذا النص كذلك موجود في نهج البلاغة[(4)].

المطلب الثاني: منهج الإمام الرّازيّ في تأليف كتاب المطالب العالية

1- يقف الإمام الرّازيّ في هذا الكتاب مقام الشارح للمسائل والناقل لمذاهب العلماء فيها على سبيل الاستقصاء لحججهم، فهو ينوب عن كل فريق في بيان حججه واعتراضاته، فيقول "**قلنا**" أو "**قولنا**" دون أن يذكر القول الراجح أو القول الذي يتبنّاه غالبا وهذا الصنيع في جميع أجزاء الكتاب إلا في الجزء التاسع المخصص للقضاء والقدر، فقد كان مناظرا للمعتزلة مع محافظته على النيابة عنهم في بيان حججهم[(5)].

---

(1) المرجع السابق، (9/ 45، 46).

(2) **انظر**: نهج البلاغة، الإمام عليّ بن أبي طالب ﷺ، مؤسسة المعارف -بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ / 1990م، ص: 703.

(3) المطالب العالية، الرّازي، (7/ 403)

(4) **انظر**: نهج البلاغة، علي بن أبي طالب ﷺ، ص: 89، 90، 91.

(5) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (1/ 176، 195)، (2/ 35)، (3/ 73، 225)، (4/ 401)، (7/ 273، 280)، (9/ 259، 261).

2- يبدأ بذكر مذاهب الفرق وأقوال العلماء في أول الباب أو الفصل أو المسألة التي يريد مناقشتها ثم يذكر أقسامها العقلية وتفريعاتها وما اتصل بها مع المسائل الأخرى، ويكثر من ذكر أقوال الفلاسفة والمتكلمين، خاصة أفلاطون وأرسطاطاليس وأبو علي ابن سينا وأبو الحسين البصري(1).

3- يركز على الأدلة العقلية باعتبارها الأنسب في الاستدلال على المسائل العالية من العلم الإلهي، وقد يلجأ إلى الأدلّة الإقناعية عند عدم وضوح الحجة العقلية(2)

4- يستدل بالأدلة السمعية من القرآن والسنة على سبيل تعضيد الدليل العقلي أو تأكيده أو مجاراة للمخالفين من المعتزلة(3)

5- يذكر أدلة كل فريق من العلماء ويتخللها بتعديد الاعتراضات والسؤالات والجوابات، وإذا مال إلى قول من الأقوال أو تبناه فإنّه يصف أدلة المخالفين بالشبهات(4).

6- تكلف الاستدلال ووضع الحجج لأصحاب المقالات، مع الاستقصاء لكل أدلتهم العقلية وتوضيحها بأحسن تقرير وترتيب "**ليكون البحث موصلا إلى أقصى الغايات وأكمل النهايات**"(5)، وقد يذكر أدلة لم ينتبهوا إليها أو لم تخطر على بالهم(6).

7- يرتب الأدلة وفق مقدمات عقلية تبدأ بالمقدمات البديهية أو الضرورية، ثم يبني عليها باقي المقدمات ليصل إلى النتيجة، ولا ينطلق من التسليم بهذه المقدمات البديهية بل يقوم بالبرهنة عليها بإثبات ما يدل عليها من حجج عقلية، حتى وإن كانت مقدمة اتفاقية بين الفلاسفة والمتكلمين، فإنّه كذلك يذكر برهانها مبالغة في البيان والتقرير، وإذا شابها نوع من الجدل جعل الفاصل في بديهيتها المحققين من أصحاب العقول(7).

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (1/ 319، 322)، (3/ 37، 60)، (5/ 179).
(2) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 67، 239)، (7/ 213).
(3) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 239)، (7/ 173، 309)، (9/ 113 ،214، 355).
(4) **انظر**: المصدر نفسه، (1/91، 212)، (2/ 57)، (4/ 79)، (7/ 175)، (8/ 11)، (9/ 138).
(5) المصدر نفسه، (9/ 119)
(6) **انظر**: المصدر نفسه، (2/ 119)، (3/ 306)، (4/ 249)، (5/ 138، 139)، (7/ 75).
(7) **انظر**: المصدر نفسه، (46/6)، (7/43، 44، 57)، (71/9).

8- يركز على بيان محل النزاع في المسألة حتى يحصر البحث، وحتى لا يتخذ محل النزاع كمقدمة أولى يبني عليها غيرها من المقدمات[1].

9- يسمي الفلاسفة بالحكماء، وأمّا إذا كان الخلاف قائما بين الفلاسفة والحكماء، فإنّه يقصد بالفلاسفة أرسطاطاليس المنطقي ومن نحى نحوه، وبالحكماء الفلاسفة الإلهيين أفلاطون ومن نحى نحوه[2].

10- ويقصد بالمتكلمين المعتزلة والأشاعرة، أمّا إذا كان الخلاف قائما بينهما فإنّه يسمي كلا باسمه أي الأشعرية والمعتزلة إلا في الجزء التاسع من الكتاب المخصص للقضاء والقدر فإنّه يسمي الأشاعرة بأصحابنا أو بأهل السنّة؛ أي لا يعتبر المعتزلة من أهل السنّة ويسمي المعتزلة باسمها أو خصومنا[3]

11- كثيرا ما يضّعف أدلة المتكلمين ويصفها بالباطلة ويعظم أدلة الفلاسفة ويسترسل في ذكر حججهم إلا أنّها لم تسلم من تضعيف في النادر، كما يرمي المتكلمين بعدم الانضباط والتناقض والمكابرة في إنكار البديهيات، قال: "**إنه لا عبرة في تمييز البديهيات عن النظريات بقول المتكلمين، وذلك لأنهم عند الإلزامات القوية، قد اعتادوا التزام المحالات، وارتكاب المنكرات**"[4] ، ويقول: "**أما المتكلمون فإنهم يصححون ذلك الحكم –استناد الحادث إلى سبب– في الحاجة إلى الفاعل، ويبطلونه في الحاجة إلى المادّة والمدّة، فنقول: أما أقاويل أرباب الجدل والتعنّت فغير معتبرة، فإنهم قد تعودوا إنكار البديهيات، إذا احتاجوا إلى إنكارها، وتعودوا ادعاء البديهة في غير موضعها، إذا احتاجوا إليها**"[5]، وخاصة أثناء المناظرات والإلزامات فإنّهم يقولون ما لا يقبله عقل، فهو بهذا يرسم المنهج الاستدلالي العام للمتكلمين حيث يتصاغر أمامه رمي أقوالهم بالبطلان[6].

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (2/ 108)، (3/ 223، 225)، (4/ 275)، (9/ 13).
(2) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 130، 143، 144)، (5/ 51، 76، 77، 113)، (7/ 38).
(3) **انظر**: المصدر نفسه، (2/ 106، 107)، (3/ 193، 338)، (9/ 57، 286، 288، 292، 293).
(4)المصدر نفسه، (4/ 182)
(5)المصدر نفسه، (1/ 209)
(6) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 79)، (2/ 17)، (3/ 108، 193، 196)، (4/ 183، 318)، (5/ 52، 101).

12- اعتماده في تفسير الآيات القرآنية على التفسير اللغوي والتفسير بالمأثور، وفق التوجيه العقلي لأوجه التفسير[1].

13- يعضّد التوجهات الفلسفية في مسائل علم الوجود بالإشارات القرآنية والنبوية، في مقاربة بين الحقائق الفلسفية والحقائق الشرعية على سبيل التسليم للتفسير الفلسفي؛ كتفسير ملائكة الجنة بأرواح فلك المشتري وملائكة النّار بأرواح ملك المريخ[2].

14- اعتماده على ابن سينا كممثل أساسي للفلاسفة وبالخصوص الفلسفة الأرسطية، وعلى أبي الحسين البصري والكعبي كممثلين أساسيين للمعتزلة[3]

15- تعتبر عناوين فصول الكتاب ومسائله وجهة نظره في الموضوع وأحكاما يتبناها، وأمّا العناوين التّي يذكرها بصيغة السؤال فإنّه لا يبين موقفه منها في الغالب.

يُنبئ المنهج العام للإمام الرّازيّ في كتابه (المطالب العالية) عن شخصية علمية كبيرة تتميز بتنوع المادة العلمية بين المعقول والمنقول والطب والهندسة وغيرها، وتتميز أيضا بعمقها الكبير في الفكر البشري، فتعود إلى قدماء الحكماء لتصل إلى إمام الحرمين والغزالي، وحُقّ لعالم ضبط علوم المتقدمين والمتأخرين أن يتعامل مع مسائل العلم بنفسية متعالية على الفلاسفة والمتكلمين، تصوّب وتخطّئ، وتغوص في الدقائق، وترجح ما لاح منه الصواب في نوع من الجرأة في الأحكام.

(1) **انظر**: المرجع السابق، (3/ 251، 267)، (9/ 177، 293، 294).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (7/ 21، 22، 399، 400).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 130، 306)، (3/ 179، 313)، (7/ 91، 141).

الفصل الثاني

الفصل الثاني: المنهج الاستدلالي للإمام الرّازيّ على مسألة القضاء والقدر

المبحث الأول: الأدلة القطعية ومناقشتها

- ➢ المطلب الأول: الأدلة القطعية
- ➢ المطلب الثاني: مناقشة الأدلة

المبحث الثاني: الأدلة الظّنّية ومناقشتها

- ➢ المطلب الأول: الأدلة الظّنّية
- ➢ المطلب الثاني: مناقشة الأدلة

يقسّم الإمام الرّازيّ الأدلّة من حيث الأثر الإيجابي الذي تتركه في قلب المستدِلّ إلى أدلة قطعية وأدلة ظنّية، يترنح الظّنّ واليقين بين القوة والضعف، يعضد بعضه بعضا ليصل إلى درجة القطع واليقين، مع أنّه أشار إلى أنّ القسمة العقلية للدليل تقتضي وجود الشك والجهل المركب والوهم، إلا أنّها لم تكن حاضرة في المناظرات التي عقدها بين أرباب المقالات في هذه المسائل العالية من العلم الإلهي، وما ينبغي لها أن تحضر، لأنّ التعويل عليها في مثل هذا الشأن لا يغني في تقرير الحق شيئا، لذا كانت الحظوة للأدلة القطعية والأدلة الظّنّية من السّجال(1).

إنّ الحكم على أنّ بعض الأدلة يقينيّة والبعض الآخر ظنية مع اختلاف أنواعها، حكم يعتريه الاعتراض وعدم التسليم؛ وذلك أنّ معيارية هذا التقسيم غير منضبطة بين المسلمين فضلا عن البشرية كلّها؛ لأنّ اليقين: "هو طمأنينة القلب على حقيقة الشيء"(2)، والشّك: "هو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما"(3)، والظّنّ ما كان بينهما، فمرجع الشّكّ والظّنّ واليقين إلى عمل القلب، أو إلى ذات التفاعل البشري مع الدليل وليس إلى ذات الدليل، فما أفاد اليقين عند شخص، قد يفيد الظّنّ عند شخص آخر، بل إنّ الشخص الواحد يرى الدليل اليوم يفيد اليقين، وغَدًا يفيد الظّنّ(4)، ولو كانت هذه الخاصية راجعة إلى ذات الدليل ما كان لهذه النسبية في وجود الظّنّ واليقين أن تكون، ويشهد لهذا الكلام خلاف العلماء والأصوليين في تحديد ما يفيد الظّنّ وما يفيد اليقين، فهذا يُدرِج قسما والآخر يمنعُه، ويمكن أن نعطي مثالا واحدا على ذلك، وهو الخلاف في خبَر الواحد المجرَّد عن القرائن، قال ابن حزم: "القسم الثاني من الأخبار ما نقله الواحد عن الواحد فهذا إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به ووَجب العلم بصحّته أيضا ... وهو قول الحارث بن أسد المحاسبي والحسين بن علي الكرابيسي وقد قال به أبو سليمان وذكره ابن خويز منداد عن مالك بن أنس"(5)، وقال عنه الغزالي: "فإن قيل: فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد؟ قلنا: حكي عن الكعبي جوازه، ولا يُظَنّ بمعتوه تجويزه مع انتفاء القرائن، أمّا إذا اجتمعت قرائن فلا يبعد أن تبلغ

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (1/ 239)، (4/ 11)، (7/ 376)، (8/ 64)، (9/ 214).
(2) التعريفات، علي بن محمّد الجرجاني، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ / 1983م، ص: 259.
(3) المرجع نفسه، ص: 128.
(4) المستصفى، محمّد بن محمّد الغزالي الطوسي، ت: محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ / 1993م، ص: 353.
(5) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد ابن حزم، ت: أحمد محمّد شاكر، دار الآفاق الجديدة -بيروت، (1/ 108).

القرائن مبلغا لا يبقى بينها وبين إثارة العلم إلا قرينة واحدة"[1]، فهذا شأن جزئية واحدة بين العلماء في ضبط الظّنّ واليقين في نوع واحد من الأدلة، أمّا العامة فقد يكون يقينهم بأقلّ من ذلك، فمنهم من يكون سريع التصديق ومن يكون معظِّما للمُخبِر فيصدِّقه، حتى ولو كان الأمر في ذاته كذبا وخرافة، لذا كان على العكس من ذلك أهل الفلسفة والكلام، فهم أكثر النّاس شكّا حتى في البديهيات[2]، فحقيقة هذا الخلاف أنّ كلّ واحد يحاول أن يقدّم لنا الحال التي يجدها من نفسه اتجاه دليل معين، أو يقدم لنا ما يتصوره من حال النّاس المتفاعلة مع دليل معين، وهذه التصورات قد تصدق وقد تكذب وقد ينحصر ما صدقها، لأنّ حصول الظّنّ أو اليقين في دليل معيّن يعتمد على وضوح دلالته وبنائه المنطقي ونوعية المدارك السابقة التي تختلف من شخص إلى شخص ومن جماعة إلى جماعة، بحيث يمكن أن تكون هذه المدارك معارضا أو مؤيدا لحصول اليقين في النّفس، وما كانت مسِيرة الحوارات البشرية والمناظرات العلمية إلّا سعيا إلى بناء الدليل الواضح والمنطقي المناسب الذي من شأنه أن يفنّد المدارك المخالفة ويوصل إلى الحقيقة الواحدة، بحيث يمكن أن يكون هذا الدليل عقليا أو سمعيا أو تجريبيا أو غيرها، وقد يفيد اليقين وقد يفيد الظّنّ وقد لا يفيدهما أصلا وقد يكون باطلا، فضلا على أن نقدّم نوعا من الأدلة على نوع آخر، وإقصاء بعض الأدلة عن اليقين دون مراعاة حال المتفاعل، لأن تفاعل أهل الحديث والأثر مع دليل السمع وتقديمه على العقل ليس هو نفس التفاعل الموجود عند أهل الفلسفة، بل هو على العكس من ذلك، لذا كان الأحرى أن يكون التقسيم فيما يوجب العمل وما لا يوجب العمل عند العقلاء، فمثلا خبر الواحد الذي حدث فيه الخلاف من ناحية الظّنّ واليقين لم يحدث فيه الخلاف من ناحية العمل، فقد نقل الإجماع على ذلك غير واحد من أهل العلم كابن حزم والغزالي والآمدي[3]، فيدخل في العمل كل الأدلة سواء عقلية أو سمعية.

(1) المستصفى، الغزالي، ص: 109.

(2) **انظر**: المرجع نفسه، ص: 109. والمطالب العالية، الرّازي، (3/ 15).

(3) **انظر**: الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، (1/ 113). والمستصفى، الغزالي، ص: 118. والإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، (2/ 36).

المبحث الأول: الأدلة القطعية التي اعتمدها الإمام الرّازيّ ومناقشتها

المطلب الأول: الأدلة القطعية

أولا/ الأدلة العقلية

يَعتبِر الإمام الرّازيّ الدليل العقلي بأنّه القَمينُ بكشف الحقائق الغيبيّة، والحقيقُ بضبط المسائل الشريفة المتعلقة بالعلم الإلهي، وذلك لما اشتمل عليه من انتقال منطقي بالذهن من مقدمة إلى أخرى ليعطينا نتيجة بالغة القوة والوضوح خالية من الشّك والاحتمال، قاطعة للعُذر بحيث تبعث في النفس قوة يقينٍ جازمة بصحّة الحقيقة التي دلّ عليها[1]، بالإضافة إلى كونه السفير المرضيّ بين المتكلمين والفلاسفة خصوصا، وبين العقلاء عموما على اختلاف مشاربهم وأديانهم، فإنّنا نجد حضور أرسطو وأفلاطون في هذه المسائل لا يقلّ شأنا من حضور مُحَمَّد بن زكريا الرّازيّ أو أبي الحسين البصري[2]، وما ذلك إلا للمشترك البحثي والاستدلالي، فإنّ كل فريق قد حبَك مقالاته بالبراهين العقلية ورصّعها بالمقدمات المنطقية[3].

ولَمّا كان الدليل العقلي بهذه المكانة كان أحق بأن يكون حَكَما على كلّ الأدلة بما في ذلك القرآن والسنة، فإن وافقاه في الحكم كان ذلك من باب التعضيد والشهادة على صحّة العقل، وإن خالفاه كان القول قول دليل العقل، وذلك أنّه "**عند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل، لا يمكن تصديقهما معا، وإلا لزم تصديق النقيضيْن، ولا تكذيبهما وإلا لزم رفع النقيضيْن، ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلّا بالدلائل العقلية، فترجيح النّقل على العقل يقتضي الطّعن في العقل، ولما كان العقل أصلا للنقل، كان الطّعن في العقل موجبا للطعن في العقل والنقل معا، وأنّه محال، فلم يبق إلا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية وحمْل الظواهر النقلية على التأويل**"[4]، ويعتبر هذا قانونا كليّا عند الإمام الرّازيّ ترجع إليه كل مسائل العقيدة، وبسببه كانت الأدلة السمعية بعيدة عن ريادة المعترك الحجاجي، وقد يتنزل الدليل العقلي في بعض مباحث العقيدة عن مرتبة اليقين والجزم إلى

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (4/ 426)، (5/ 9)، (9/ 117).
(2) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 87، 231، 291)، (3/ 37)، (5/ 113، 155).
(3) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 72، 278)، (3/ 141)، (4/ 322)، (8/ 123).
(4) المصدر نفسه، (116/9).

الاكتفاء بتحقيق الأولى والأخلق بحيث يصعب على العقل في بعض مضائق المسائل الوصول إلى القطع، ونَقل الإمام الرّازيّ عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: "**الغاية القصوى في هذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل وأما الجزم المانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث**"[(1)]؛ أي أنّ العقل إن لم يصل في بعض المباحث إلى عين الحقيقة فإنّه قد يقاربها أو يصل إلى أحسن حقيقة، كمباحث حقيقة الزمان وحقيقة المكان وحقيقة الجسم وأحوال الكواكب الثابتة وأحوال الكواكب السيارة وغيرها[(2)]، وقد أيّد الإمام الرّازيّ هذا المبدأ حيث قال في مسألة حصر صفات الله تعالى: "**واعلم أنا بيّنا أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك الحصر إلا على سبيل الأولى والأخلق**"[(3)].

وحتّى نلمّ بتصوّر الإمام الرّازيّ لصلاحيّة قانونه من ناحية التوظيف فإنّه لم يطّرد في بعض مسائل العلم الإلهي، ومن هذه المسائل:

1- مسألة قدم العالم، فإنّه اعتذر للفلاسفة القائلين بقدم العالم بصعوبة المسألة و"**أن أكابر الأنبياء صلوات الله عليهم سكتوا عن الخوض في هذه المسألة، وذلك يدل على أنها بلغت في الصعوبة إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها**"[(4)]، واعترف بأنّ أدلتهم العقلية أقوى من أدلة المتكلمين المثبِتين لحدوث العالم، وأنّ دليل الفلاسفة مأخوذ من باب برهان اللّمّ[(5)]، وأنّ دليل المتكلّمين من باب برهان الآن[(6)]، وبرهان اللّمّ أشرف وأقوى من برهان الآن[(7)]، مع هذا فإنّه تبنّى

---

(1) المصدر السابق، (1/ 41)

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (1/44، 235)، (2/ 98)، (4/ 426).

(3) المصدر نفسه، (2/ 16)، (3/ 235).

(4) المصدر نفسه، (4/ 33).

(5) برهان اللّم أو قياس العلّة: هو ما يكون فيه الحدّ الأوسط علّة للحدّ الأكبر في الذهن (التصديق)، وعلّة لوجود تلك النسبة في الخارج (الوجود)، كما يقال هذا متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط محموم، فهذا محموم، فتعفن الأخلاط علّة للنسبة في الذهن والخارج جميعا؛ وأي أنّ الدليل يشهد له دليل العقل ودليل الواقع. **انظر**: موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، فريد جبر وآخرون، ص: 160.

(6) برهان الآن أو الإن: وهو ما يكون فيه الحدّ الأوسط علّة للحدّ الأكبر في الذهن فقط، مثل هذا محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط، فهذا متعفن الأخلاط، فالحمّى وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن إلّا أنّها ليست علّة له في الخارج بل الأمر بالعكس؛ أي أنّ الدليل يشهد له دليل العقل ولا يشهد له دليل الواقع. **انظر**: موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، فريد جبر وآخرون، ص: 160.

(7) **انظر**: المطالب العالية، الرازي، (4/ 322).

القول بحدوث العالم، وكان الأوْلى به تنظيراً لا ديانة أن يأخذ بقول الفلاسفة القائلين بقِدَم العالَم، لأنّه الأوْلى والأخلق من ناحية الدليل العقلي، ومهما يكن من أمر فإنّ سبب نزوله بالدليل العقلي من مرتبة القوة اليقينية إلى الاكتفاء بالأوْلى والأخلق هو المعارِض العقلي القويّ وليس دليلا من نوع آخر، لأنّ هذه المسائل وقع التعارض والاختلاف فيها بين الدلالات العقلية سواء بين المتكلِّمين والفلاسفة أو بيْن الفلاسفة أنفسهم، مما يبقي للدليل العقلي أوليته وتقدّمه على غيره من الأدلة، ويبقى لقانونه العقلي تماسكه النّسبي، فإنّه لو فرضنا دليلا عقليا ليس له معارض من جنسه فإنّ الحقيقة التي يدل عليها تكون يقينيّة.

2- مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فإنّه لا مجال للعقل فيها، فقد قال الإمام الرّازيّ: "**والمختار عندنا أنّ تحسين العقل وتقبيحه بالنسبة إلى العباد معتبر، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل**"(1)، ومعلوم أنّ هذه المسألة بالنسبة إلى أفعال الله تعتبر مطلبا عقديا شريفا تنبني عليه عدّة مسائل كفلسفة الشّر وإثبات النبوة، أي أنّها قد تكون مسوّغا لسدّ الباب أمام العقل في المسائل المتعلقة بها، إلا أن يقال إنّ العقل هو الذي أثبت أنّ هذه المسألة ليست من اختصاصه لاعتبارات خارجة عن الاستدلال العقلي كعدم الجدوى والوصول إلى المضائق التي تورث الحيرة! غير أنّ الاعتذار لا يستقيم لكوْن التوقُّف أولى من بطلان الفعالية.

3- مسألة رؤية الله تعالى، ربّما قد يكون هناك مسوغ نحافظ به على تماسك القانون العقلي للإمام الرّازيّ، حتى تتماشى كل مباحث الكتاب وفق منهجية واحدة وتحت قانون منضبط إلاّ أنّ مسألة رؤية الله تعالى يوم القيامة لا يمكن بحال أن نجد لها مستساغا –وفق قانونه- في إثباتها على الرغم من توقّف العقل فيها سلبا وإيجابا وضُعف أدلّتِه، فقد قال الإمام الرّازيّ: "**وإذا عرفت ضُعف دلائل الفريقين فنقول: بقي هذا البحث في محلّ التوقف، إلا أنا رأينا الأنبياء والرسل عليهم السلام مخبِرين عن حصول هذه الرؤية، ورأينا أصحاب المكاشفات يخبرون عن وقوع أحوال كأنها جارية مجرى المقدمات لهذه الرؤية، فقوي الظنّ في جواز وقوعها وحقائق الأشياء لا يعرفها بتمامها إلا الله الحكيم**"(2)، وهنا أمران :

---

(1) المصدر السابق، (3/ 289).
(2)المصدر نفسه، (2/ 85).

الأول: إذا كان النقل فرعا عن العقل كيف يعقل أن يثبِت الفرعُ شيئا عجز الأصل عن إثباته والفرع مفتقِر في إثبات نفسه إلى الأصل؟ هنا تتشكل في المخيّلة مبدأ المشاركة في إثبات الحقائق حيث يهتز ما أصّله الإمام الرّازيّ في قانونه العقلي.

الثاني: فإنّ المباحث العالية من العلم الإلهي كرؤية الله تعالى تعتبر من المباحث اليقينية التي لا يجوز عند الإمام الرّازيّ التمسك فيها بالأدلة الظّنّية(1)، كالتي سوَّغت إثباته لرؤية الله تعالى، وهو هبوط بمستوى المطالب فضلا عن الطالب، وكان الأنسب بالإمام الرّازيّ أن يتوقف لعدم المرجح العقلي اليقيني المناسب لهذه المسألة، لكن يمكن أن نستنتج من خلال قوله في الأخذ بالأولى والأخلق، ومن قوله في مسألة رؤية الله أنّه قوي الظّنّ في جواز وقوعها من خلال اتفاق الأنبياء وأصحاب المكاشفات، أنّ هناك مرتبة مشتركة بين اليقين والظّنّ يضعُف فيها اليقين لوجود النقيض وهي أدنى درجاته، ويقوى فيها الظّنّ لتضافر أفراده وهي أعلى درجاته، فلا حرَج عند الإمام الرّازيّ أن يصار إلى هذه المرتبة عند عدم إمكانية الوصول إلى الحقيقة اليقينية، غير أنّه غير كاف في سلامة قانونه لأنّ الظّنّ ظنٌّ واليقين يقين.

أمّا مسألة خلق أفعال العباد فإنّ الإمام الرّازيّ يؤكد على أنه لا يعوّل فيها إلا على الدليل العقلي، فإنّه لو جاز التعويل على أدلة السمع في مسائل العقيدة لِما جاز التمسك بها في هذه المسألة(2)، وسبب تأكيده على الدليل العقلي في هذه المسألة خصوصا هو أنّ الدلائل السمعية مملوءة بما يوهِم الجبْر وبما يوهم القدَر، بل إنّ الأنام جميعا بعضهم مجبّرة وبعضهم قدريّة(3)، ولمّا كان العقل هو الكفيل بالخروج من هذه المضايق والتعارضات كان المعوَّل عليه، والرجوع إلى أدلّته أمرٌ ضروري لأنّه "**لا يكاد يظهر الترجيح القاطع إلا بالرجوع إلى الدلائل العقلية**"(4).

يخلص لنا أنّ الدليل العقلي تتفاوت الثقة به عند الإمام الرّازيّ من مسألة إلى أخرى، فمنها ما تكون الثقة به تصل إلى حدّ الجزم والقطع، ومنها ما تهتز الثقة به حتى يُركن إلى الدليل الظّنّي، ومنها ما لا دوْر له فيها.

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 118).
(2) المصدر نفسه، (9/ 119).
(3) المصدر نفسه، (9/ 247، 248).
(4) المصدر نفسه، (9/ 298).

ثانيا/ البديهيات

يقسِّم البديهيات إلى قسمين: ضرورية وأولية، "**أما الضروريات فإما أن تكون مستفادة من إحدى الحواس الخمس، وإما أن تكون أولية بمعنى أن مجرد تصور موضوعها ومحمولها، يوجب التصديق بإسناد محمولها إلى موضوعها، أو بسلبه عنه**"[(1)]؛ أي ما نجده من ضرورة الحسّ وضرورة العقل، فالمقصود بالأولية في البديهيات هي العلوم الأولية في العقل حيث لا يحتاج تصورُها إلى واسطة أو علوم سابقة[2].

وتعتبر البديهيات من الأدلة اليقينية التي يعوّل عليها في إثبات التصديقات استقلالا أو كونها دليلا أوليا في بناء الدليل الكسبي أو بالأحرى الدليل العقلي، والذي يستمد يقينيّته هو الآخر من يقينيّة المقدمات، وعليه فإن الفرق بين الدليل العقلي والبديهيات أنّه كسْبيّ والبديهيات غير مكتسبة، ويقينيته مفتقِرة إلى يقينية المقدمات، بينما البديهيات يقينيتها ذاتية، وقد عرّفها الإمام الرّازيّ بعدّة تعريفات؛ أنّها "**علوم حاصلة في العقل لا على سبيل الاكتساب**"[(3)]، وأنّها "**علم لو أراد العاقل تشكيك نفسه فيه لما قدر عليه**"[(4)]، وأنّها "**العلم الحاصل في النفس ابتداء، على سبيل الجزم**"[(5)]، وهذه التعاريف كلها تصبّ في أنّ البديهيات ذاتية المعرفة، أي غير مكتسبة، ويقينية؛ ولو كانت مكتسبة للزم من ذلك الدور، وذلك أنّ الكسبيات متوقفة في بنائها الاستدلالي على البديهيات، والبديهيات متوقّفة على الكسْبيات! فكلّ واحد متوقف على الآخر وهو الدور، وأمّا يقينيتها فكذلك ضرورية لأن الطعن في يقينية البديهيات هو طعن في كلّ المعارف وفتح لباب السفسطة[(6)].

هذا من ناحية التنظير العام للبديهيات، لكن من ناحية أفرادها فإنّ كثيرا من الأمور البديهية وقع فيها الخلاف وكثُرت فيها الدعاوى خاصة عند المتكلمين، لذا نجد الإمام الرّازيّ يشدّ النكير على المتكلمين ويحاول تأسيس ضابط للعقول المعتبَرة في تحديد العلوم البديهية، فقال: "**إنه لا عبرة في تمييز البديهيات عن النظريات بقول المتكلمين، وذلك لأنهم عند الإلزامات القوية قد اعتادوا التزام**

(1) المصدر السابق، (4/ 11).

(2) **انظر**: موسوعة مصطلحات علم المنطق، فريد جبر، ص: 130.

(3) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 101).

(4) المصدر نفسه، (5/ 154).

(5) المصدر نفسه، (8/ 38).

(6) **انظر**: المصدر نفسه، (5/ 154).

المحالات، وارتكاب المنكرات"[1]، يعني محالات العقول ومنكرات الأقوال، وقال عنهم كذلك: "**أمّا أقاويل أرباب الجدل والتعنت فغير معتبرة... وإنما العبرة بالأحكام الجازمة المذكورة في عقول أهل السلامة**"[2]، وكذلك "**العبرة بحُكم الفطرة الأصلية والنفوس الخالية عن النقوش الباطلة**"[3]، ومن هذا ينتج لنا أنّ العبرة في الحكم على البديهيات بعقول أهل السلامة من الجدل والتعنّت، وبأهل النفوس الخالية عن النقوش الباطلة التي تسببت فيها الأوهام والخيالات، وبأصحاب الفطرة الأصلية الصافية بالإضافة إلى السلامة من الجرح الفكري من التزام المحالات والمنكرات؛ فهو يريد أن يجعل البديهيات خاصة بالنسخة الأولى للعقل البشري التي تستمر فيها الحقيقة ثابتة من الصبيّ إلى الشيخ الكبير، لذا نجده يضرب مثالا بالصبيّ في تأكيد بديهية دليل أنّ الحادث لا بد له من مُحدِث؛ وذلك إذا ضُرب الصبيّ بلطمة فإنّ "**ذلك الصبيّ إذا أحس بتلك اللّطمة، ففي الحال يصيحُ ويقول: من الذي ضربني؟ ومن الذي لطم وجهي؟ ولو أن أهل الدنيا يجتمعون عليه ويقولون: إن هذه اللّطمة حصلت بنفسها من غير فاعل، فإنّه لا يقبل هذا القول، ولا يؤثر فيه هذا الكلام، وهذا يدلّ على أنّ صريح العقل وأوّل الفطرة، شاهدة بأن الفعل لا بد له من فاعل والحادث لا بد له من محْدِث**"[4]، ومن جهة أخرى فإنّ النّسخة الأولى للعقل البشري تتجلى فيه كل الأوصاف التي ذكرها في العقول المعتبرة في تمييز البديهيات، بل هي مؤكّدات على العقل البشري الأول المحافظ على البراءة الأصلية الصافية في تشكله.

أمّا اختلاف هذه العقول في قضية من القضايا فإنّه دليل على أنّها ليست من البديهيات؛ لأنّه "**لو كانت هذه القضية بديهة لامتنع وقوع الاختلاف فيها بين العقلاء ... فوجب ألا يكون بديهيا**"[5].

ويقسّم الإمام الرّازيّ البديهة إلى بديهة عقلية وبديهة نفسية وذلك أنّه يستعمل هذا وذاك، وقد يعبّر عن البديهة بالفطرة باعتبار أنّ الفطرة سببا للبديهة، فيقول: "**لا معنى للعلم الضروري، إلا ما**

(1) المصدر السابق، (4/ 182).
(2) المصدر نفسه، (1/ 209).
(3) المصدر نفسه، (1/ 78).
(4) المصدر نفسه، (1/ 273).
(5) المصدر نفسه، (2/ 9).

تشهد بصحته فطرة العقل، وبديهة النفس"[1]، ويقول:"**إن بديهة العقل وفطرة النفس شاهدة، بأن كلّ حادث فلا بد له من سبب حادِث**"[2]، ومن خلال استعمالاته فإنّه يقصد ببديهة العقل الأمور العقلية التي يجزم العقل بها كتفريق العقل بين صفة العلم وصفة القدرة، ويقصد ببديهة النفس الأمور المحسوسة في النفس البشرية كتطلع النفس عند وقوع حادث إلى معرفة من تسبب فيه[3].

ثالثا/ الدليل الإقناعي

يتمثل الدليل الإقناعي في ذكر ما ورد عن الأنبياء والحكماء من آثار وحِكم وما تناقله النّاس من أخبار التاريخ وأحداثه، وما جرت به عادة النّاس من مشاهدات ومحسوسات في النفس والكون، وما استنبطه النّاس من علوم وتجارب وغيرها[4]، فالدليل الإقناعي هو حكاية التجربة البشرية بكل أبعادها في قضية من القضايا.

وتكمن يقينية الدليل الإقناعي في الاستكثار من أفراده لأن "**الاستكثار من الدلائل الإقناعية قد ينتهي إلى إفادة القطع، وذلك لأن الدليل الإقناعي الواحد قد يفيد الظّنّ، فإذا انضمّ إليه دليل ثانٍ، قوي الظّنّ، وكلما سمع دليلا آخر ازداد الظّنّ قوة، وقد ينتهي بالآخرة إلى حصول الجزم واليقين**"[5]، فهو أشبه بالتواتر المعنوي لفكرة أو قضية معينة تحدد من خلال اتجاه العقل البشري الجمعي الذي لا يلتفت فيها إلى التدقيق في آحادها من ناحية الثبوت، ولا يلتفت إلى تفاصيل وجزئيات دليلها الواحد من ناحية الحقيقة والتعقل والاختلاف والتوافق، لأنّ التركيز يكون على المعنى العام الذي يدلّ عليه الدليل أو القضية الّتي يندرج تحتها.

المطلب الثالث: مناقشة موقف الإمام الرّازي من الأدلة القطعية

أولا/ مناقشة موقف الإمام الرّازي من الدليل العقلي

1- إنّ اعتبار الدليل العقلي نوعا واحد أمرٌ لا يقبله العقل ولا الواقع، لأنّ الأدلة العقلية منها ما قال به جمع عظيم من النّاس، ومنها ما قال به جمع قليل، ومنها ما قال به واحد من النّاس، ثمّ

(1) المصدر السابق، (4/ 213).
(2) المصدر نفسه، (4/ 187).
(3) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 291)، (2/ 23)، (3/ 227)، (4/ 187، 214، 279).
(4) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 240، 249، 254)، (6/ 143)، (7/ 91، 213، 340)، (8/ 152).
(5) المصدر نفسه، (1/ 239).

تختلف القوّة العقلية لهذا الواحد وتتفاوت من الحصافة إلى الوهم والبَلادة والحماقة والسّفه، ولا شك أنّ اليقين كذلك يتفاوت بهذا الاعتبار، بل ويزول، وهو أشبه بالدليل السمعي، فإنّ فيه المتواتر والمشهور والآحاد وفيه كذلك الضعيف والموضوع وما لا يسلم من المعارض السمعي كالشّاذ والمنكر، وحال الدليل السمعي هذا مسلّم به عند كل عاقل فضلا عند أهل الاختصاص، فما الذي يمنع جريان هذه الحال على الدليل العقلي؟ نعم إنّي لم أجد من قال بهذا التقسيم للدليل العقلي، لكن هذا الطرح واقعٌ ما له من دافع، لأنّ من العقلاء من يشذّ بدليل عقلي وقد يتبعه قلّة من النّاس أو لا يتبعه أحد، ومن الأدلة العقلية التي لا يلتفت إليها، والعقل لا يقبل أن تكون كلّها يقينية، بل يقطع بأنّها ليست كلّها توصل إلى اليقين، ثمّ لماذا يؤاخذ الدليل السمعي بالضعفاء والكذّابين وبتفرّد الرواة ونزولهم عن حدّ التواتر، ويسلم الدليل العقلي من ذلك؟! والنظر في رواية الراوي، لا تختلف عن النظر في عقله إذا كان من أصحاب العقول.

2- إن الإمام الرّازيّ لم يقدّم لنا أي أدلة على أن دليل العقل يفيد اليقين، إلّا كونه يعتمد في الغالب على أدلّة بديهية مسلّم بها، فإن سُلّم له هذا، فلا يمكن اعتبار أدلة العقل كلّها كذلك؛ فالمتكلّمون والفلاسفة كلهم ينطلقون من المقدمات البديهية، ثم يختلفون أشدّ الاختلاف، بل إلى درجة التضليل والتكفير، وهذا الأمر حادث بين المتكلمين أنفسهم، وكذلك بين الفلاسفة، وبين المتكلمين من جهة والفلاسفة من جهة أخرى، وكل واحد منهم يدَّعي أن أدلته يقينيّة! مما يحِيل في العقل أن يكون اليقين ينتقل بين هذه الأدلة المتناقضة! ولا شكّ أنّ الإمام الرّازيّ ملأ كتابه بأدلة مخالِفيه العقلية، ولا تقل أدلّتهم قوة من أدلته وهي مستندة كذلك إلى بديهيات، فما المسوّغ الذي جعل به الإمام الرّازيّ أدلته يقينية والمخالفة غير يقينية؟ وعندها يبقى العقل في حيرة أين هي الأدلة العقلية اليقينية الّتي تستند إلى اليقينيات، أهي أدلة الفلاسفة أم أدلة المعتزلة أم أدلة الأشعرية أم أدلّة غيرهم؟! وعلى هذا لا يمكن أن نجزم بأنّ الدليل الفلاني يفيد اليقين عند كل النّاس بل هو نسبي عند قوم دون قوم، على حسب قوة المعارضات والمدركات السابقة[1].

3- إن الإمام الرّازيّ نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنّهم ذكروا أدلة على أن أدلة العقل لا تفيد اليقين في هذا العلم، ومنه صفات الله تعالى وأفعاله، وإن أقصى ما تفيده هو الأخذ بالأولى والأَخْلَقِ[2]، وقد استرسل الإمام الرّازيّ في حكاية أدلتهم إلى أن قال: "**ولنكتف بهذا القدر**

(1) **انظر**: الصواعق المرسلة، ابن القيم، (2/ 183 – 790).

(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (1/ 41، 52)

من البيان في هذا المقام، فإنه بحر لا ساحل له"[1]، وهي بحقّ بحر مهيب لقوة منتزَعه وسلطان حجته؛ وهذه الأدلة كفيلة بزعزعة الغرور العقلي القاهر لدى الإمام الرّازيّ، واعتبار الأدلة العقلية في هذه المسائل لا تفيد اليقين، بل إن الإمام الرّازيّ استدل بهذه الأدلة بعينها على أن ذات الله تعالى، وصفاته، وأفعاله، خارجة عن الإدراك العقلي[2]، مما يجعله معترفا بصحة هذه الأدلة وقوتها، وفي نفس الوقت يعتبر الدليل العقلي يفيد اليقين؛ أي يقينية العقل وقوة معارضه! ربّما يكون المقصود أنّ مسائل العلم الإلهي غير متماثلة في الغموض والدّقة مما يوجب تفاوت ترنح الدليل العقلي وانحصار دور العقل، ومع هذا فإنّ الإمام الرّازيّ أيضا لم يقدّم لنا ضابطا نفرق به بين ما هو من اختصاص أدلة العقل وما طبيعة المسائل التي يقوى أو يضعف فيها، وأمّا الفوضى والانتقاء فهو أمر غير محمود عند جميع العقلاء، قال الإمام الرّازيّ في مسألة الوهم والخيال في معرفة الذات الإلهية، قال: "**فأما قبوله في بعض المواضع ورده في سائرها فهو حكم باطل**"[3]، وهي عبارة يقاس عليها الدليل العقلي لأن قبوله في بعض المواضع ورده في بعضها يحتاج إلى ضابط يؤيده صريح العقل وإلا كانت هذه الاستثناءات أو التخصيصات عامل لزعزعة الثقة في الدليل العقلي وتقديمه على غيره، وتقضي بانحصاره وقلّة شيوعه، مما يُسَّهل ردّ الدليل العقلي بمجرد أنّه لا يقبل في هذه المسألة.

4- إن سبب تقديم الرّازيّ للعقل، هو اعتباره دليلا على النبوة، والنبوة تمثل الدليل السّمعي، وهذا هو مقصوده بأن "**النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية**"[4]، ومنه اعتبر العقل أصلا، والنقل فرعا، ولا يمكن للفرع أن يقدَّم على الأصل.

وهذا القانون يمكن مناقشته من طريقين:

الطريق الأول: وفيه التّسليم بأن العقل دليل على صحة النقل

أ- مع التّسليم؛ فلا يمكن اعتبار الدليل العقلي مقدما على النقل في مثل هذه المسائل، لأنّ هذه القاعدة أو القانون الذي رسمه الإمام الرّازيّ يكون مطردا وصحيحا على كل أفراده في حال كون العقليات كلها نوعاً واحداً متماثلاً في الصحة، وهذا ليس صحيحا، لأن الناس متفقون على أن ما يسمّى بالعقليات منه حق، ومنه باطل، وكتب المتكلمين والفلاسفة شاهدة على بطلان أكثرها، بل

(1) المصدر السابق، (1/ 52)

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (2/ 16، 17).

(3) المصدر نفسه، (2/ 13).

(4) المصدر نفسه، (9/ 116).

وكتابه هذا، فقد نقل عنهم أدلة عقلية متفاوتة في الوضوح والغموض والصحة والبطلان، مع أنّ المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول ﷺ، وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع، وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك.

وعلى هذا فليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع، ودليلاً على صحته، فمثله؛ كمثل شخص غير معصوم صدق مرّة، وأصاب فيها عين الحقيقة، هل يمكن اعتبار كل أقواله كذلك؟ وخاصة مع علمنا أنه قد جانب الصواب مرّات ومرّات[1].

ب- إذا كان العقل دليلا على النقل، لزم الإقرار للنقل بالعصمة، والشهادة له بأنّه حق وصدق، وتقديم العقل على النقل، يقتضي الطعن في العقل، لأنّه إقرار منه بأنّه غير معصوم من الخطأ، وغير مبرئ من الكذب والباطل! بعدما أقرّ في الأول أنّه معصوم و حكمه حقّ وصدق، وهذا ما يذهب الثّقة به وفي أحكامه، لأن المعارضة تستلزم المقابلة بين الخطأ والصواب، وبين الحق والباطل، وبين الصدق والكذب، ويستلزم عدم الثقة بالأنبياء مادام قد جاز عليهم الكذب والخطأ فيما أخبروا به عن الله! ولَمّا كان هذا اللازم وجيها خفف الإمام الرّازيّ من سبب المعارضة بأن ذلك من حكمة الأنبياء في دعوة الناس فقال عن نبينا ﷺ: "**ويمنعهم عن البحث في هذه المضائِق، والخوض في هذه الدَّقائق، إلاَّ إذا كان من الأذكياء المحققين، والعقلاء المُفَلَّقِين، فإنه بعقله الوافر يقف على حقائق الأشياء**"[2]،وقال:"**لأنّ الحكيم كما يتكلم بالحقيقة، فقد يتكلم بالمجاز، وإذا كان الأمر كذلك، لم يلزم من حمل بعض الآيات على مجازاتها محذور**"[3]، بل المحذور هو أنّ هذا البعض لا يمكن ضبطه بحجة مقبولة، مما يفتح الباب في تأويل الآيات وحملها على غير الظاهر حتّى تتحقق مقولة الباطنية الذين يقولون إن لنصوص الشرع ظاهرا وباطنا، هذا إذا سلّمنا أنّ قول الإمام الرّازيّ "بعض الآيات" موافق لواقع الحال وليس أكثر الآيات التي تناولت العقائد.

ت- إن تقديم العقل على النقل عند التعارض باعتباره أصلا له يقتضي تقديم العاميّ على المفتي، والجاهل على العالم، والجاهل بالصّنعة على الخبير بالصنعة، وهذا إذا كان العاميّ والجاهل والجاهل بالصنعة هم من دَلَّ النّاس على المفتي والعالم والخبير، وذلك أن العاميّ إذا علم عين المفتي

(1) **انظر**: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (1/ 89،90).
(2) المطالب العالية، الرّازي،(8/ 117).
(3) المصدر نفسه، (9/ 134).

ودَلَّ غيره عليه، وبيّن له أنّه عالم مفتى، ثم اختلف العاميّ الدَّالُ والمفتي، وجب على المستفتي أن يقدم قول العاميّ على قول المفتي، فإن أعرض، قال له العاميّ: أنا الأصل في علمك بأنّه مفتي، فإذا قدمت قوله على قولي عند التعارض، قدحت في الأصل الذي به علمت بأنه مفتي، هذا ما يقتضيه قول الإمام الرّازيّ وهو أمر مردود عند العامة قبل الخاصة، والواقع والعقل شاهدان بأنّ قول المفتي مقدّم على العاميّ، وهكذا مع العالم والجاهل، وصاحب الصنعة الخبير وغير الخبير، هذا مع العلم بأن المفتي والعالم وصاحب الصنعة يجوز عليهم الخطأ، والعقل يعلم أن الرسول ﷺ معصوم في خبره عن الله تعالى، لا يجوز عليه الخطأ، فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم قول المفتي والعالم والخبير[1].

الطريق الثاني: وفيه عدم التسليم بأن العقل دليل على صحة النّقل.

إن كثيرا من المتكلمين الذين يقولون: العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروري، لذا كان صدق الرسول لا يتوقف على الدليل العقلي، مع أنّ العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة[2]؛ منها إهلاك أعدائهم، وكذلك ما يحدث به من أشراط الساعة، واشتهار صدقه، وعدم تجربة أيّ كذبٍ عليه طول حياته[3]، وغيرها.

لذا اتبع الرُّسلَ والأنبياء أمم لا يحصي عددهم إلّا الله، من غير أن يعتمدوا على الاستدلال العقلي ولم يعرفوا أصلا لا علم المنطق ولا العلوم العقلية، هذا إذا علمنا أن المفكرين أو المتقنين للاستدلال العقلي هم قِلَّة في كل أمّة أو ملّة، ولو كان الدليل العقلي هو المعتبر في صدق النّبي ما أرسل نبيّنا ﷺ ﴿كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[سبأ: 28]، وما آمن معه إلا قليل من الفلاسفة والمتكلمين، ولكفَر به عامة النّاس، وكانوا معذورين لأنّهم لا يستطيعون إقامة الدليل على صدقه.

والإمام الرّازيّ في هذا الأمر يقرّ بأن العلم بالنبوة علم ضروري وليس استدلالي، وذلك حين حوصر بالأدلة العقلية التي أوردها عليه المنكرون للنبوة، فقال في قصة موسى عليه السلام وقومه لما رفع الله فوقهم الجبل: "**ومن المعلوم أن حصول هذه الحالة على هذا الوجه، يفيد العلم الضروري**

(1) **انظر**: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (1/ 138، 139 ،141)

(2) **انظر**: المرجع نفسه، (1/ 90)

(3) **انظر**: النبوات، عبد الحليم ابن تيمية الحراني، ت: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف –الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ / 2000م، (1/ 494، 495، 552).

بأنه تعالى إنما أوقف الجبل فوق رؤوسهم لأجل أن يتبادروا إلى الطاعة والامتثال"[1] ويقول: "**أنه لا حكمة لله تعالى في خلق تلك المعجزات، إلا التصديق، وهذا يفيد العلم اليقيني بأن الله تعالى إنما خلق هذه المعجزات لأجل تصديق الأنبياء والرسل، والعلم الضروري، حاصل بأن الكذب على الله تعالى محال**"[2]، وإذا عُلم هذا الموقف بأن صدق النبي علم ضروري، فمن أين للإمام الرّازيّ أنّ العقل أصل للنقل؟!

ثانيا/ مناقشة موقف الإمام الرّازي من البديهيات

1- إنّ دعوى أنّ من أشد الناس طعنا في البديهيات وأكثرهم مخالفة لها هم المتكلمون دعوى غير مسلمة، فإنّها توحي بأنّ الفلاسفة ليسوا كذلك، وفي واقع الأمر أنّ الدعوى تشملهم لأنّ الإمام الرّازيّ نقل كثيرا من المسائل التي يدّعي فيها بعض الفلاسفة العلم البديهي ويخالفهم البعض الآخر؛ مثل مسألة إثبات المدّة والزّمان فإنّ أرسطاطاليس وأتباعه كأبي نصر الفرابي[3] وابن سينا أنكروا وجودها، وقالوا إنّما هي حركة الأفلاك، بينما ادعى مُحَمَّد بن زكريا الرّازيّ الفيلسوف وآخرون أنّها موجودة ثابتة بالعلم البديهي[4]، فنحن هنا بين أمرين؛ إمّا أن يكون أرسطاطاليس وأتباعه منكرين للبديهيات، وإمّا أن يكون مُحَمَّد بن زكريا الرّازي ومن معه مدّعين للبديهيات، وعليه فإنّ الفلاسفة مثل المتكلمين بين منكرٍ ومدّعٍ للبديهيات في موطن الخلاف.

2- إنّ الأوصاف التي ذكرها الإمام الرّازيّ للعقول المعتبرة في تمييز البديهيات عن غيرها من سلامةٍ من الجدل والتعنّت، وخلو نفوسها من النقوش الباطلة، هي أمور نسبية من ناحية وجودها، ومن ناحية تعيين العقول التي تتصف بها، فأي عقل من العقول التي دخلت المعترك العقدي أو المعترك الفكري عموما ولم تتعوّد الجدل والنظر؟! فهو مادة الصراع والحجاج، وأي عقل لم ينقش فيه بعض النقوش الباطلة؟! وذلك باعتبار العقول غير معصومة، بل إنّ الإمام الرّازيّ ملأ كتابه بجدالهم ومناظراتهم وبأقوالهم الصحيحة والباطلة.

---

(1) المطالب العالية، الرّازي، (8/ 99)

(2) المصدر نفسه، (8/ 99، 100)

(3) هو مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابيّ، ولد سنة ستين ومائتين في فاراب على نهر جيحون، أكبر فلاسفة المسلمين، ويعرف بالمعلم الثاني لشرحه كتب أرسطاطاليس، واتصل بسيف الدولة ابن حمدان، توفي سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة بدمشق، من أشهر كتبه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، (الفصوص). **انظر**: الأعلام، الزركلي، (7/ 20).

(4) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (5/ 21، 51).

3- إنّ تأسيس الإمام الرّازيّ لردّ البديهيات باعتبار وقوع الخلاف فيها يوحي بأنّه لا يمكن ادعاء بديهة من البديهيات إلّا إذا لم يقع الخلاف فيها، بمعنى آخر أنّه لا يمكن اعتبارها إلا في القضايا المجمع عليها من طرف أصحاب العقول السليمة الصافية.

عندها تكون حجيّة البديهة ويقينيتها ليست راجعة لذاتها، وإنّما يرجع لأمر خارجي وهو إجماع كل أصحاب العقول؛ أيْ على مفهوم الإمام الرّازيّ لا يمكن الفصل بين حجية الإجماع وحجية البديهة، وعليه تصبح البديهة أمرا يحتاج إلى استقراء كل العقول لكي نصل إلى إجماعهم، ثم نحكم على الأمر المجمع عليه بأنّه بديهي، والاستقراء مظنون وليس يقينيا.

وعليه فإنّ حصول الإجماع بين العقلاء مظنون كما هو في العلم الشرعي بعد العصور الأولى[1]، بل أشدّ، لأنّ علماء الشّرع يقصدون إجماع علماء عصر معين، والإمام الرّازيّ يقصد جميع العقلاء من زمن أرسطاطاليس أو قبله إلى زمنه هو، وإذا كان حصول إجماع العقلاء مظنون فإنّ الأمر البديهي مظنون، وهي نتيجة تخالف ما يصبو إليه الإمام الرّازيّ من إثبات يقينية البديهيات، وإذا كانت هذه النتيجة خلاف المعلوم والمتفق عليه فإنّ الشروط التي وضعها الإمام الرّازيّ تصبح غير صحيحة وغير منضبطة لتأديتها إلى تلك النتيجة.

---

(1) **انظر**: الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الآمدي، ت: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي -بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ، (1/ 198، 199). والمحصول، مُحَمَّد بن عمر الرازي، ت: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418 هـ / 1997 م، (4/ 49، 50). ونقد مراتب الإجماع، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م، (1/ 287).

المبحث الثاني: الأدلة الظّنّية ومناقشتها

المطلب الأول: الأدلة الظّنّية

وهي الأدلة القاصرة عن تحقيق الاعتقاد الجازم وسكون النفس لحقائقها؛ وذلك لطبيعة البنية اللفظية وللدليل المعارض الذي يهزّ الثقة الاستدلالية بها، حتى وإن لم يصل إلى قوّة الدليل الظّنّي إلا أنّه يجعل الحقيقة متأرجحة بين الراجح وهو الظّنّ، وبين المرجوح وهو الوهم[1].

ولَمّا كانت مسائل العقيدة قطعية ويقينية كان التمسك بالأدلة الظّنّية في إثباتها باطلا قطعا، لأن الوقوف على الظّنّي ينتج عنه الظّنّي[2]، ومن هذه الأدلة الظّنّية مايلي:

أولا/ القرآن الكريم

يرى الإمام الرّازيّ أن القرآن ثابت بطريق تفيد العلم الضروري، رغم ذكره لكثير من الطعونات التي تزعزع إفادة الخبر المتواتر للعلم الضروري، إلا أنّها لا تعني تواتر القرآن بالدرجة الأولى؛ وذلك لأنّ هذه الطعونات مبنية على التشكيك في نقل خبر معجزات الأنبياء بين أقوام لم يشاهدوا منها شيئا[3]، والقرآن معجزة مستمرة إلى أن يُرفع من الأرض[4]، مؤيدٌ خبره بالمعجزة التي لا تفارق ألفاظه ونظمه وأسلوبه[5]، وقد قال الإمام الرّازيّ في خبر الواحد أنّه لا يجزم بصحته "**إلا إذا تأيّد قوله بالمعجزات، أو بشيء من قرائن الأحوال**"[6]، والقرآن مؤيد بالتواتر والمعجزة، وإنّ أكثر ما تتوجه

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (4/ 11).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 113، 118، 140).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (8/ 73).

(4) لما أخرجه الدارمي في سننه عن ابن مسعود، أنّه قال: «**لَيُسْرَيَنَّ عَلَى الْقُرْآنِ ذَاتَ لَيْلَةٍ وَلَا يُتْرَكُ آيَةٌ فِي مُصْحَفٍ، وَلَا فِي قَلْبِ أَحَدٍ إِلَّا رُفِعَتْ**»، كتاب فضائل القرآن، باب تعاهد القرآن، رقم: 3386. والطبراني في المعجم الكبير، (153/9)، رقم 8698. والحاكم في مستدركه من حديث أبي هريرة، (4/ 552)، رقم: 8544، وقال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي.

(5) يقول مُحَّد الطاهر بن عاشور في استمرارية إعجاز القرآن: "إذهو معجز لفصحائهم وخطبائهم وشعرائهم مباشرة، ومعجز لعامتهم بواسطة إدراكهم أن عجز مقارعيه عن معارضته مع توفر الدواعي عليه هو برهان ساطع على أنه تجاوز طاقة جميعهم ... ثم قد يشارك خاصة العرب في إدراك إعجازه كل من تعلم لغتهم ومارس بليغ كلامهم وآدابهم من أئمة البلاغة العربية في مختلف العصور ... والقرآن معجز ... للبشر قاطبة إعجازا مستمرا على ممر العصور". التحرير والتنوير، مُحَّد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر -تونس، 1984هـ، (1/ 105).

(6) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 202).

إليه تلك الطعونات هي الأخبار المتواترة ما عدا القرآن، وإنّما تكمن ظنّية القرآن في دلائله اللفظية التي لا تفيد إلا الظّنّ، والتي لا يجوز التمسك بها في مسائل العقيدة[1]، ولا يتمسك بها إلا في حالة واحدة وهي أن تكون **"تلك الآية ... مرْويّة بطريق التواتر القاطع، وأن تكون دلالة تلك الآية ... على هذا المظنون غير محتمل البتّة، لوجه آخر احتمالا راجحا أو مرجوحا"**[2]؛ أي حتّى تكون الآية حجّة في مسائل العقيدة لابد من توفر شرطين هما؛ تواتر الآية وسلامتها من تعدد التأويلات، أمّا التواتر فإنّ القراءات المعتمدة في الحجاج بين العلماء كلها متواترة، وأمّا تعدد التأويلات فإنّه أمر لا ينضبط خاصة إذا فتحنا الباب لكل القراءات على اختلاف المذاهب والإيديولوجيات، فإنّه لن تسْلم جلّ آيات القرآن أو كلّها من التأويلات المرجوحة والباطلة، عندها نجزم أن القرآن ليس حجة في العقائد وخاصة في موطن الحجاج، لأنّ **"كلّ آية يتمسك بها أحد الخصمين، فإنّه لا بد وأن يكون محتملا لسائر التأويلات، ولا يمكننا دفع تلك التّأويلات إلا بالتّرجيحات الظّنّيّة والمدافعات الإقناعية، ومعلوم أنّ كلّ ذلك يفيد الظّنّ"**[3].

ولا ترجع ظنية الدلالة القرآنية إلى تعدُّد القراءات أو التأويلات للآية الواحدة في حدّ ذاتها، بل يرجع إلى البنية اللفظية للآية القرآنية التي تفتح المجال للمعارضة وتقويها، بحيث تجعل التأويل مستساغا، ويرجع كذلك إلى المعارضة الخارجية للمفهوم الكلي للآية[4]، وقد جمع الإمام الرّازيّ مسوّغات التأويل في عشرة أوجه، كل واحد منها كفيل بأن يجعل دلالة القرآن ظنيّة، وهي:

---

(1) **انظر**: المصدر نفسه، (118/9).

(2) المصدر نفسه، (9/ 117)، بتصرف.

(3) المصدر نفسه، (9/ 117).

(4) يرى بعض المعاصرين المناصرين لنسبية المعرفة أنّ تعدد القراءة في حدّ ذاته مسوغ لنسبية الحقيقة القرآنية، تتغير فيه الأدوار بين النص والمتلقي، بحيث تكون العلّة هي المعلول، والمعلول هو العلّة يقول علي حرب: "ليست الحقيقة أحادية، بل هي هذا الشيء الذي لا يكف عن التعدد والتنوع والاختلاف عن نفسه باختلاف الصور والنماذج أو الأنماط والمناهج أو اللغات والاستعارات أو المعالجات والقراءات... ولهذا ليست الحقيقة سوى الاعتراف بحق الآخر، إنّها إقرار متبادل بالحقوق، مادام ليس بإمكان الواحد أن يعمم رأيه على الكل". نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي –بيروت، الطبعة الأولى، 1993م، ص: 2. فالحقيقة لا تخضع إلى تدافع المعارضات أو الطبيعة الذاتية للدليل، بحيث يكون على إثرها التّأويل مستساغا، بقدر ما هي عمل إنساني يجمع كل المناهج والنماذج واللغات ... في ظل حق الإنسان في الرأي والتعبير، فسبب معرفة الإنسان للحقيقة وتحصيلها هو كونه إنسانا فقط، لتصبح الحقيقة ملكية خاصة لكل إنسان! فكل إنسان إلّا وله رأي وتصور يجسد حقيقة، ما دام التعصب يعصمه من اندماجه ضمن الحقيقة اللغوية السائدة والدلائل الوضعية للغات،أين تضيع المفاهيم بين الحق والباطل وبين العلم والجهل وبين النور والظلام، إنّها عملية خلط بين الحق في التفكير والرأي وبين منتجات

الوجه الأول: التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على نقل مفردات اللغة ونقل النحو والتصريف، والناقلين لها لا يمتنع في العرف إقدامهم على الكذب، ومثل هذه النقولات لا تفيد إلا الظنّ[1].

الوجه الثاني: التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على عدم الاشتراك، وعدم الاشتراك مظنون[2].

الوجه الثالث: الأصل في الكلام الحقيقة، لكن قد يستعمل اللفظ في مجازه، فعدم المجاز مظنون[3].

الوجه الرابع: معرفة المراد متوقف على عدم الإضمار وعدم الحذف، والقرآن مملوء بالحذف والإضمار، وعدم الحذف وعدم الإضمار مظنون[4].

الوجه الخامس: يتوقف أيضا على عدم التقديم والتأخير وعدمهما مظنون[5].

الوجه السادس: يتوقف على عدم المخصص، وأكثر عمومات القرآن والسنة مخصوصة، وعدم التخصيص مظنون[6].

الوجه السابع: ويتوقف على عدم المعارض النقلي، فيصار إلى الترجيحات التي لا تفيد إلا الظنّ[7].

الفكر والرأي، فالأول حق خاص والثاني ملكية عامة تخضع للتشريح والنقد والقبول والردّ ضمن القوانين العقلية والمبادئ الإنسانية والتجربة البشرية؛ لأنّ الإنسان لا يعيش بما يملكه من حقوق وأفكار شاذا في عالمه الخاص تحت سلطان مرض التوحد، بل لا بد أن يعيش في عالمه الرحب ضمن الطبيعة الإنسانية المتفاعلة مع الغير أو بعبارة أخرى أن يعيش إنسانا، يقول نظمي لوقا في كتابه (مُحَّد الرسالة والرسول): "من يغلق عينيه دون النور يضر عينيه ولا يضر النور، ومن يغلق عقله وضميره دون الحق يضر عقله وضميره ولا يضر الحق". مُحَّد الرسالة والرسول، نظمي لوقا، دار الكتب الحديثة –القاهرة، الطبعة الثانية، 1959م، ص: 25.

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 114).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 114).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 114).

(4) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 114 – 116).

(5) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 116).

(6) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 116).

(7) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 116).

الوجه الثامن: ويتوقف على عدم المعارض العقلي، فيصار إلى صرفها عن ظواهرها، لأن العقل أصل والنقل فرع[1].

الوجه التاسع: احتمالية الدلالة اللفظية القرآنية لعدّة احتمالات تأويلية، ولا يمكن دفع تلك التأويلات إلا بالترجيحات الظّنّية والمدافعات الإقناعية، وكلّ ذلك يفيد الظّنّ[2].

الوجه العاشر: أن دلالة ألفاظ القرآن على هذا المطلوب غير مانعة من النقيض الوضعي لأنّ الدلائل اللفظية مختلفة بحسب الوضع[3].

أمّا الأدلة القرآنية على مسألة القضاء والقدر فلها خاصية زائدة تجعلها متمكنّة في الظّنّ، لا يمكن الاستدلال عليها من القرآن الكريم بأي حال، حتى وإن فرضنا "**أن التمسك بالدلائل اللفظية جائز في المسائل اليقينية، إلا أن التمسك بها في هذه المسألة لا يجوز**"[4]، وذلك لأنّه لو كانت دلالتها يقينية "**لـمّا اختلف أهل الإسلام في هذه المسألة، مع إطباقهم على أن القرآن حجة، ولَمّا لم يكن الأمر كذلك، علمنا أنّ شيئا من هذه الآيات لا يدل على المطلوب دلالة قطعية يقينية**"[5]؛ أي أنّ الآية لا تكون دليلا يقينيا حتّى تتفق الأمّة على مضمونها، أو بعبارة أخرى حتّى تجمع الأمّة على هذا المضمون، ومسألة القضاء والقدر من المسائل التي اختلفت فيها أمّة مُحَمّد صلى الله عليه وسلم بين قدرية وجبرية وبين ذلك، وكل واحد يستند في استدلاله على مذهبه بالآيات القرآنية، بل بنفس الآية التي يستدل بها المخالف، نعم قد تفيد اليقين في نفس المستدل، لكنّها ظنية عند المخالف، والعبرة في حصول اليقين عند الإمام الرّازيّ تكون بعموم الأمّة الّتي يعبّر عنها بـ "أهل الإسلام"، فهو ينظر إلى الفكر الجمعي الذي يتفاعل مع الحقيقة، وليس إلى التفاعل الذاتي مع الحقيقة؛ فالحقيقة عند الإمام الرّازيّ ليس تلك الّتي تخرج من الذات إلى الذات، بل هي الّتي تخرج من الذات إلى الجميع.

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 116، 117)

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 117).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 117، 118).

(4) المصدر نفسه، (9/ 113).

(5) المصدر نفسه، (9/ 117).

إضافة إلى الوجوه العشرة[1] التي ذكرها هناك وجه آخر، يتمثل في توقف فهم الآيات القرآنية على المقدمات العقلية التي من شأنها إيضاح المعنى الحقيقي للآية، يقول الإمام الرّازيّ:"**واعلم أنه كان يجب علينا أن نبتدئ في الاستدلال بكتاب الله تعالى ثم بسنّة رسوله ثم بالدلائل العقلية، تقديما للنّص، إلا أنّا لمّا تأملنا، وجدنا الاستدلال بتلك النصوص لا يظهر كل الظهور، إلا بعد الإحاطة بتلك العقليات، فلهذا السبب قدمنا الدلائل العقلية**"[2]، ولا يفهم من وجوب الابتداء بالكتاب والسنّة وتقديمهما على العقل أنّها أولى باليقين من الدليل العقلي، أو أنّ الإمام الرّازيّ ينقض قانونه العقلي السابق القاضي بتقديم العقل على النقل وتأويله إلى صالح العقل، وإنّما يحمل تقديم النّص على العقل في الترتيب فقط، تقديرا واحتراما؛ لأنّ ردّ الكلام المحتمل إلى الصريح أولى من نقض الصريح بالمحتمل، وعلى هذا فإنّ كلامه عن تقديم النص ليس ليقينية الدلائل القرآنية وليس لقوتها الاستدلالية، وكلّ ما يفهم من هذا الكلام أنّ الدلائل القرآنية رغم ظنيّتها فإنّها محتاجة في ظهور معانيها إلى المقدمات العقلية، بالإضافة إلى سلطان الدليل العقلي عليها؛ أي أنّ الدلائل القرآنية مفتقرة إلى الدليل العقلي في ثبوتها، ومفتقرة إليه في ظهور دلالتها، إلا أنّ افتقار الدلائل القرآنية في ظهور دلالتها إلى الدليل العقلي يختص بمسألة القضاء والقدر أو المسائل المشابهة لها، لأنّ كلام الإمام الرّازيّ كان في سياق ضبط المنهج الذي يتعامل به مع هذه المسألة، فلا يمكن أن نأخذ منه منهجا عاما ينطبق على كل النصوص القرآنية، خاصة أنّه يشير إلى أنّ هذه المسألة؛ أي مسألة القضاء والقدر لها خصوصية من حيث الاستدلال وأحوال النّاس فيها[3].

على الرغم من ظنّية الدليل القرآني إلاّ أنّنا نجد الإمام الرّازيّ قد استدل بالآيات القرآنية في كثير من مسائل كتابه التي تعتبر في جملتها يقينية ولا يصلح معها إلا الدليل العقلي، وذلك لأمور أشار إليها، وهي:

الأول: تشبها بحكماء اليونان الذين لم يروا عيبا في ذكر الأخبار في كتبهم واستشهادهم بها، قال الإمام الرّازيّ: "**فإن قال قائل من الجهال: كيف تمسكتم في المباحث الحِكَمية العقلية بالآيات**

(1) هناك أمر جامع ذكره الإمام الرازي في (كتاب المحصول) يقضي بأنّ الدليل النقلي لا يفيد إلا الظّنّ، حتى وإن فرضنا وجود نص سليم من هذه الوجوه التسعة، فإنّ الجزم بالسلامة منها أمر مظنون وما بني على الظن فهو ظن. المحصول، الرّازي، (407/1).

(2) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 17).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 113، 147).

والأخبار؟ قلنا: هذا جهل؛ لأن الحكيم أرسطاطاليس ملأ كتبه من الاستشهاد بقول أوميروس الشاعر، فإذا لم يبعد منه ذلك، فكيف يعاب علينا، إن تمسكنا بهذا الكتاب العالي الشريف"[1]، فأرسطاطاليس هو الضابط في تقييم الأدلة والأفعال، فما لا يعاب عند أرسطاطاليس لا يعاب عند الإمام الرّازيّ، خاصة إذا كان المعترض والعائب ممن يعتقد الحكمة في أفعال أرسطاطاليس.

الثاني: إذا كان في الدليل القرآني إلزاما وإفحاما لخصومه من المعتزلة لأنهم لما "**سلّموا أنّ القرآن حجة، ثمّ دلّ القرآن على أنّ موجد أفعال العباد هو الله تعالى، فحينئذ يحصل الإلزام والإفحام**"[2]؛ أيّ أنّ المعتزلة الذين ليسوا من أهل السنّة عند الإمام الرّازيّ يعتبرون القرآن حجّة، والإمام الرّازيّ الذي هو من أهل السنّة وينافح عنهم يعتبر القرآن ليس حجة في هذه المسائل**!**

الثالث: لتقوية اليقين الحاصل من الدليل العقلي؛ يقول الإمام الرّازيّ: "**الدلائل العقلية إذا دلّت على صحّة قولنا، ثم رأينا أن ظواهر القرآن والأخبار تؤكد تلك العقليات، قوي اليقين وزالت الشبهات**"[3]، للاتفاق الحاصل بين العقل والنقل.

ثانيا/ السنّة النبوية

يرى الإمام الرّازيّ أنّ السنّة بشقيها المتواتر والآحاد لا تفيد إلا الظّنّ، كل شقّ له اعتبار خاص في إفادة الظّنّ.

1- الأحاديث المتواترة

لا يمكن للأخبار المتواترة أن تفيد العلم الضروري إلا بشرطين؛ أن يكون قاطع الثبوت وقاطع الدلالة، "**أما القاطع في المتن: فهو الذي عُلم بالتواتر اليقيني صحته، وأما القاطع في دلالته؛ فهو الذي حصل اليقين بأنّه لا يحتمل معنى آخر سوى هذا الواحد ...ولو حصل دليل لفظي بهذه الشرائط، لوجب أن يعلم كلّ العقلاء صحة القول بذلك المذهب**"[4]؛ لذا كان تأصيل الإمام الرّازيّ لمنهجه في التعامل مع الأخبار المتواترة على هذين الاعتبارين، فهو يسلّم بإفادتها للعلم اليقيني

(1) المصدر السابق، (7/ 173).
(2) المصدر نفسه، (9/ 132).
(3) المصدر نفسه، (9/ 214)
(4) المصدر نفسه، (9/ 117).

على صحتها؛ أي يقينية الثبوت(1)، دون أن يذكر دليلا أو برهانا على ذلك، بل ذكر أدلّة على الطعن في إفادتها لليقين(2)، ولم يفنّد شيئا منها، وأشار إلى أنّ كتابيه (المحصول) في أصول الفقه و(الأربعين في أصول الدين) قد حويا كثيرا من هذه الوجوه الطاعنة في يقينية ثبوت التواتر(3)، في حين أنّه فنّد حجج المتكلمين في مناقشتهم لهذه الطعونات، وهو نفس صنيعه في كتابيه المشار إليهما، فقد اعترض على أبي الحسين البصري في استدلاله على إفادة خبر التواتر لليقين، فقال الإمام الرّازيّ: "**والاعتراض عليه أن يقال لأبي الحسين إمّا أن يكون غرضك من هذا الاستدلال ظنا قويا بكون الخبر صدقا فذلك مسلم، أو اليقين فلا نسلم أنّ ما ذكرته يفيد اليقين**"(4)، ربّما يقصد أنّ حجج المتكلمين وحجج أبي الحسين لا يصلح أن تكون برهانا على إثبات العلم اليقيني(5)، بينما قد تكون هناك أدلة أخرى -لم يذكرها الإمام الرّازيّ- يؤخذ منها إثبات العلم اليقيني للخبر المتواتر، والحق أنّ الإمام الرّازيّ وصف الطعونات في إفادة الخبر المتواتر لليقين بأنّها شبهٌ لا ترقى إلى مصاف الدليل(6)، وسبب القفز عليها إلى التسليم بأنّ إفادة التواتر لليقين علم ضروري، هو ما صرح به في كتابه (المحصول)، قال: "**فظهر أنّ الحق ما ذهبنا إليه من أنّ هذا العلم ضروري وحينئذ لا نحتاج إلى**

(1) وسبب إفادة الخبر المتواتر لليقين، هو انتظام مقدمتان في النفس "إحداهما: أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون إلا على الصدق والثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة فيبتنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين". المستصفى، الغزالي، ص: 106.

(2) تدور هذه الطعونات على أنّ اليهود والنصارى والمجوس والمانوية وبعض الفرق الإسلامية نقلوا أخبارا عن متبوعيهم وشيوخهم وصلت إلى حد التواتر يكذبهم فيها كل المسلمين أو سائرهم، ومنها ما يخالف حتى خبر القرآن كصلب عيسى عليه السلام، الذي فنده القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا﴾[النساء: 157]، واليهود والنصارى على عداوتهم واختلافهم وتفرقهم في البلاد مطبقون على أنّ الذي صلب وقتل هو عيسى عليه السلام وليس شبيهه. **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (8/ 74-76). إلا أنّ جميع هذه الطعونات المعارضة لِما تيقّنه المسلمون لا يخلو أن يفتقر في طبقة من طبقات السند إلى ما ينقض التواتر؛ كأن تكون الجماعة الناقلة لا تحيل العادة أن تتواطأ على الكذب أو الوهم.

(3) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (8/79).

(4) المحصول، الرّازي، (4/ 238).

(5) وقد أشار إلى ذلك في نهاية ردّه على حجج أبي الحسين حيث قال: "وكان غرضنا من الإطناب في هذه الأسئلة أن الذي قاله أبو الحسين من أن الاستدلال بخبر التواتر على صدق المخبرين أمر سهل هين مقرر في عقول البله والصبيان ليس بصواب بل لما فتحنا باب المناظرة دق الكلام ولا يتم المقصود إلا بالجواب القاطع عن كل هذه الإشكالات وذلك لو أمكن فإنما يمكن بعد تدقيقات في النظر عظيمة". المحصول، الرّازي، (4/ 257).

(6) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (8/ 73).

الخوض في الجواب عن هذه الأسئلة لأنّ التشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب"[1]. لكن إذا كانت هذه الشبه أو هذا التشكيك لا يستحق الجواب، فكيف تستحق الأدلة التي ذكرها المتكلمون وأبو الحسين البصري هذا النَفَس في الجواب والرّد؟! ثمّ إنّ الطعن في التواتر الذي نُقلت به معجزات الأنبياء عليهم السلام وغيرها من المطاعن جعلت الإمام الرّازيّ يعدل عن إثبات النبوة بالمعجزات إلى الجنوح إلى أنّ النبوة مكتسبة مستمرة![2] مما يوحي أنّ هذه الطعونات ليست بذلك الضّعف الذي يصرف به الناقد نظره عن الرّدّ عليها.

وأمّا باعتبار الدلالة اللفظية للخبر المتواتر فلا يستفاد منها إلا الظّنّ، وذلك للأمور العشرة التي ذكرها في دلالة ألفاظ القرآن، فما يقال في القرآن يقال في السنّة المتواترة، لأنّ الإمام الرّازيّ كان يؤصل للدلائل اللفظية مطلقا سواء كانت قرآنا أو سنّة أو غيرهما من الأخبار[3].

2- الأحاديث الآحاد

يرى الإمام الرّازيّ أنّ أخبار الآحاد لا يستفاد منها إلا الظّنّ، مع أنّه لم يحدّد لنا مقصوده من خبر الآحاد، أهو خبر الواحد عن الواحد أم أنّه خبر الجماعة عن الجماعة الذي لم يصل إلى حدّ التواتر، سواء احتفت بهما القرائن أم لم تحْتف، إلاّ أنّه يمكن تحديد مجال خبر الآحاد المقصود من خلال النظر في الطعونات التي ذكرها، فمثلا؛ طعن في يقينية خبر الآحاد من خلال اشتراط التزكية في الشهود الأربعة على الحد، قال:"**فلمّا علمنا وجوب الرجوع إلى المُزكي، مع فقد العلم بما شهدوا، علمنا أن خبر الأربعة لا يفيد العلم**"[4]. وقوله في خبر الواحد : "**علمنا بالضرورة أن هذا الشّخص لا يمكننا أن نجزم بصحة قوله، إلا إذا تأيد قوله بالمعجزات، أو بشيء من قرائن الأحوال**"[5]، يتضح من الأول أنّه يقصد بالآحاد ما لم يبلغ درجة التواتر مطلقا، ومن الثاني ما كان مجردا عن القرائن، وقد يفهم منهما كذلك أنّ خبر الآحاد إذا تأيد بالقرائن فإنّه يفيد العلم اليقيني؛ أمّا ما تأيد بالمعجزات أو التواتر أو دليل العقل فقد صرح به كما سبق، وأمّا ما تأيد بغيرها من قرائن

(1) المحصول، الرّازي، (4/ 258).
(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (8/ 103-107).
(3) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 113).
(4) المصدر نفسه، (9/ 202).
(5) المصدر نفسه، (9/ 202).

الأحوال فلا يمكن أن نجزم بأنّ مقصود الإمام الرّازيّ هو إفادة العلم اليقيني، لأنّه يمكن أن تكون هذه القرائن مقويات للظنّ فقط، وليست رافعة لخبر الواحد إلى مرتبة اليقين.

ومهما يكن من أمر فإنّ خبر الواحد المجرد عن القرائن لا يفيد إلاّ الظّنّ، وهو سبب اتفاق الأصوليين على عدم الاحتجاج به في مسائل العلم الإلهي ومنه مسألة القضاء والقدر(1)، وذلك لأنّ مسائل العقيدة يقينية، فلا يجوز الاحتجاج على اليقيني بالظّنّي(2)، وذلك لظنيّة ثبوته وظنية دلالته اللفظية؛ وترجع ظنية ثبوته إلى المطاعن الكثيرة التي زعزعت يقين النفس بصحته، حيث ترجع هذه المطاعن إلى أمور ثلاث؛ الطعن في الرواة، والطعن في نقل الصحابة ﷺ، والطعن في متن الحديث.

أ- الطعن في الرواة

الطعن الأول: إن الواحد من الرواة لا يحصل القطع بأنّه لا يجوز إقدامه على الكذب؛ لأننا نعلم أن القول بعصمة واحد من الرّواة كذب وزور وبهتان، وعليه إجماع المسلمين، وعلى هذا يجوز كونه كاذبا! ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بصحة هذه الأخبار، أمّا حسن الظّنّ بالرواة، فنحن نسلّم أنه يجب علينا إحسان الظّنّ بهؤلاء الرواة إلاّ أنّ الجزم واليقين لا سبيل إليه، وهؤلاء المحدّثون ظنّوا أنّ من سلّم حسن الظّنّ بهؤلاء الرواة فقد سلّم الجزم واليقين، وذلك بعيد(3).

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (201/9). دعوى اتفاق الأصوليين على أنّ أخبار الآحاد لا يجوز الاحتجاج بها في العقائد غير دقيقة، لأنّه مذهب جمهور الأصوليين وليس كلّهم، فقد خالف ابن حزم ونسبه إلى أقوام، كما في إحكامه؛ قال ابن حزم: "القسم الثاني من الأخبار ما نقله الواحد عن الواحد فهذا إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به ووجب العلم بصحته أيضا ... وهو قول الحارث بن أسد المحاسبي والحسين بن علي الكرابيسي وقد قال به أبو سليمان وذكره ابن خويزمنداد عن مالك بن أنس". الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، (1/ 108).

(2) يفرق بعض العلماء بين ظنية خبر الواحد ووجوب العمل به، أمّا في العقائد فإنّه لا يعمل به، لأنّ العمل فيها فرع عن يقينية الدليل، فلا يجوز العمل في العقائد والاحتجاج عليها إلا بالدليل اليقيني، وأمّا مسائل الفقه فإنّ العمل بالظّنّي والاحتجاج به مما نقل غير واحد اجماع السلف عليه. **انظر**: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبد العزيز بن عبد السلام، ت: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف -بيروت، ص: 174، 175. والإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، (2/ 63). والحقيقة أنّ إجماع السلف واقع كذلك على العقائد دون تفريق، فإنّه لم يؤثر عنهم التفريق بين الفقه والعقيدة في أخبار الآحاد، قال ابن حزم: "فصح بهذا إجماع الأمة كلها على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ ... يجزي على ذلك كل فرقة في علمها كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدرية حتى حدث متكلمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك". الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، (1/ 113، 114)، فذكر ابن حزم لهذه الفرق مما يدل على أنّ خبر الآحاد يعمل به في العقائد بإجماع السلف، لأنّ هذه الفرق التي ذكرها هي في الأساس مذاهب عقدية.

(3) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 201).

الطعن الثاني: أجمعنا على أن شهادة الشخص الواحد غير كافية، ولو كان قول الواحد يفيد العلم لوجب أن تكون شهادته كافية، بل إنّ شهادة الأربعة لا تفيد العلم، ولو حصل العلم بشهادتهم لما وجب الرجوع إلى المزكي[1].

ب- الطعن في رواية الصحابة

الطعن الأول: أن الصحابة الذين نقلوا عن رسول الله ﷺ هذه الأخبار، ما كانوا يكتبونها عند سماعها منه، بل كانوا يكتفون بمجرد السماع، ثم إنهم بعد سماعها منه، ما كانوا يقرؤونها عليه عند حضوره لغرض تصحيح الغلط وإصلاح الفاسد، بل كانوا يكتفون بالسماع مرة واحدة، ثم ربما رووْا ذلك الحديث بعد ثلاثين سنة أو أكثر، وعند هذا يحصل التفاوت الكثير في الألفاظ وفي المعاني[2]، حيث يحدث الاضطراب الشديد بسبب الزيادة والنقصان، مثال ذلك الحديث المتفق عليه من رواية أبي هريرة وغيره، قال: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: «**أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ، وَلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ**»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: «**الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ، وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ**» قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: «**أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ**»[3]، فقد روي بأكثر من خمس طرق كل واحدة فيها زيادة ونقصان عن الأخرى[4].

الطعن الثاني: عدم قدرة الصحابة رضي الله عنهم على ضبط المسائل الفقهية المشاهدة المحسوسة؛ كضبط أحوال الأذان والإقامة، فقد اختلفوا في الترجيع أهو معتبر في الأذان أم لا؟ واختلفوا في إفراد الإقامة وتثنيتها، وليس لقائل أن يقول: لعلّها كانت مرّة فرادى ومرّة مثنّاة، ولو كان الأمر كذلك، لوجب أن ينقل الراوي أنها كانت مرة فرادى ومرة مثنّاة، ومنها كذلك اختلافهم في أنّه عليه السلام أكان يرفع يديه عند الركوع والانتصاب أم لا يرفعهما؟ وهل كان يرفعهما في التكبيرة الأولى إلى حذو الأذنين أو إلى حذو المنكبين؟ فإذا وقع الخلاف في ضبط هذه الأمور المشاهدة المحسوسة التي تتكرر كلّ يوم

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 202).

(2) المصدر نفسه، (9/ 209).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبيّ ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، رقم: 50. أخرجه مسلم في صحيحه،كتاب الإيمان، باب الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة، رقم: 8.

(4) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 207).

خمس مرّات، فكيف يبقى الوثوق برواياتهم في المسائل الدقيقة في المباحث الغامضة، مع أنهم – بزعمهم– ما سمعوه إلا مرة واحدة؟[1]

الطعن الثالث: من المحتمل أن يكون الحديث مسبوقا بكلام لم يسمعه الرّاوي، حيث يتغير المعنى بسبب تلك المقدمة، ولهذه الصورة أمثلة كثيرة في كتب الحديث منها[2]:

- أنّ ابن عمر وأباه رضي الله عنهما رويا عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «**الْمَيّتُ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ**»، فَقَالَتْ عَائِشَةُ ﵂: رَحِمَ اللهُ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، سَمِعَ شَيْئًا فَلَمْ يَحْفَظْهُ، وَقَالَتْ: حَسْبُكُمُ الْقُرْآنُ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[الأنعام: 164]، إِنَّمَا مَرَّتْ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ جَنَازَةُ يَهُودِيّة، وَهُمْ يَبْكُونَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: «**إِنَّهُمْ يَبْكُونَ عَلَيْهَا، وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا**»[3]، فإذا جاز أن يخفى على عمر، وعلى ابنه عبد الله ذلك، مع كثرة علمهما، فما الظّنّ بغيرهما.

- روى ابن منده الأصفهاني في كتاب التوحيد، عن ابن عطية، أنه قال: دخلنا على عائشة، فقلنا: يا أم المؤمنين، إن ابن مسعود روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم أنه قال: «**مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللهِ، أَحَبَّ اللهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللهِ، كَرِهَ اللهُ لِقَاءَهُ**»، فقالت عائشة: "يَرْحَمُ اللهُ أَبَا عَبدِ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَكُمْ حَدِيثا لَمْ تَسْأَلُوهُ عَن آخِرِهِ، وَسَأُحَدّثُكُمْ عَن ذَلِكَ: إِنَّ اللهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدِهِ خَيْرًا، قَيَّضَ لَهُ مَلَكًا قَبْلَ مَوْتِهِ بِعَامٍ فَسَدَّدَهُ وَيَسَّرَهُ حَتَّى يَمُوتَ، وَهُوَ خَيْرُ مَا كَانَ، فَإِذَا حَضَرَ، فَرَأَى ثَوَابَهُ مِنَ الْجَنَّةِ، فَجَعَلَ يَتَهَوَّعُ نَفْسَهُ، وَدَّ أَنَّهَا خَرَجَتْ، فَعِنْدَ ذَلِكَ أَحَبَّ لِقَاءَ اللهِ، فَأَحَبَّ اللهُ لِقَاءَهُ، وَإِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ سُوءًا قَيَّضَ لَهُ شَيْطَانًا قَبْلَ مَوْتِهِ بِعَامٍ، فَصَدَّهُ وَأَضَلَّهُ وَفَتَنَهُ، حَتَّى يَمُوتَ شَرَّ مَا كَانَ، وَيَقُولُ النَّاسُ: مَاتَ فُلاَنٌ وَهُوَ شَرُّ مَا كَانَ، فَإِذَا حَضَرَ، فَرَأَى ثَوَابَهُ مِنَ النَّارِ، جَعَلَ يَتبلَّعُ نَفْسَهُ، وَدَّ أَنَّهُ لاَ يَخْرُجُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ كَرِهَ لِقَاءَ اللهِ، وَكَرِهَ اللهُ لِقَاءَهُ" [4].

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 203).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 210).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز،باب قول النبي ﷺ: «**يُعَذَّبُ الْمَيّتُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ**»، رقم: 1227. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الميت يعذّب ببكاء أهله عليه، رقم: 929، 931.

(4) عزاه الإمام الرّازي إلى (كتاب التوحيد) لابن منده ولم أجده فيه، والحديث أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي–الهند، الطبعة الثانية، 1403هـ، (3/ 587)، رقم: 6749. وأصل الحديث في الصحيحين، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، رقم: 6142. وأخرجه مسلم صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، رقم: 2684.

الطعن الرابع: طعونات بعض الصحابة في بعض؛ ومنها المخاصمة الشديدة التي وقعت بين عثمان وبين أبي ذر حتى سيّره عثمان إلى الرّبذة(1)، وضرب عثمان لابن مسعود حتى كسر ضلعين من أضلاعه، وأيضا حبسوا عثمان في داره وقتلوه، والمحادثات التي وقعت بين عليّ بن أبي طالب وبين طلحة والزبير وعائشة ﷺ! وقول عائشة في زيد بن أرقم: "أَنَّهُ قَدْ أَبْطَلَ جِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا أَنْ يَتُوبَ"(2) من أجل مسألة العينة، وقولها في ابن عباس لما قال: إن رسول الله عليه السلام، رأى ربه ليلة المعراج، قالت: "قَفَّ شَعْرِي مِمَّا سَمِعْتُ، مَنَ قَالَ: إِنَّ محمدًا رَأَى رَبَّهُ، فَقَدْ أَعْظَمَ الفِرْيَةَ عَلَى اللهِ"(3)؛ أي أنّ كل واحد من الصحابة كان يُجرّح الآخر، مما يجعل روايته مطعونا فيها إذا صدق الجرح، فإن لم يصدق صار الطاعن مجروحا، وكيف كان فالجرح لازم(4).

الطعن الخامس: طعونات بعض الصحابة في رواية بعض، منها:

– ما روي أنّ أبا موسى الأشعري استأذن على عمر ثلاث مرات فلم يأذن له، فرجع فبلغ ذلك عمر، فقال له: ما ردَّك؟ فقال: سمعت النبي عليه السلام يقول: «**إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ، فَلْيَرْجِعْ**»، فقال عمر: "لتأتيني ببينة على صحة ما قلت وإلا آذيتك"(5)، وهذا يدل على أن عمر، كان يتهم أبا موسى في تلك الرواية(6).

– ما نقل أنّ عليّا كان يستحلف الرواة، ولولا التهمة ما فعل ذلك(7).

(1) الربذة: قرية من قرى المدينة. **انظر**: معجم البلدان، الحموي، (3/ 24).

(2) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب الرجل يبيع الشيء إلى أجل ثم يشتريه بأقل، رقم: 10799. وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه، (8/ 184)، رقم: 14812.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء فوافقت إحداهما الأخرى غفر له ما تقدم من ذنبه، رقم: 3062. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز وجل:﴿**وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ**﴾ [النجم: 13]، رقم: 177.

(4) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 204، 205).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب الخروج في التجارة، رقم: 1956. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب الاستئذان، رقم: 2153.

(6) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 204).

(7) المصدر نفسه، (9/ 204).

– أن ابن مسعود كان يحتث المعوذتين من المصاحف ويقول: "إِنَّهُمَا لَيْسَتَا مِنْ كِتَابِ اللهِ"[(1)]، وسائر الناس أنكروا عليه ذلك، مع كون القرآن منقولا على سبيل التواتر، فما ظنك بسائر الأشياء؟[(2)]

– روي عن معاوية أنّه كان يقول: "إِيَّاكُمْ وَأَحَادِيثَ، إِلَّا حَدِيثًا كَانَ فِي عَهْدِ عمرَ، فَإِنَّ عُمَرَ كَانَ يُخِيفُ النَّاسَ فِي اللهِ عَزَّ وَجَلَّ"[(3)]، ولولا اتهام معاوية لأولئك الرواة لما قال ذلك[(4)].

– ما روى مسلم في صحيحه: "أن رجلا جاء إلى عمرَ بن الخطاب فقال: إِنِّي أَجْنَبْتُ، فَلَمْ أُصِبْ المِاءَ، فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب: أَمَا تَذْكُرُ أَنَّا كُنَّا فِي سَفَرٍ أَنَا وَأَنْتَ، فَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ، وَأَمَّا أَنَا فَتَيَمَّمْتُ، فَذَكَرْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فقال عليه السلام: «**يَكْفِيكَ الوَّجْهُ وَالكَفَّانُ**» فقال عمر: اتَّقِ اللهَ يَاعَمَّارُ. فقال: إِنْ شِئْتَ لَمْ أُحَدِّثْ بِهِ"[(5)]، وجه الاستدلال به: أنّ عمر لما قال لعمار: اتّق الله؛ دل على أنّه اتهمه في هذه الرواية، ولما قال عمار: إن شئت لم أحدث به، فقد قويت التّهمة[(6)].

– ما روي أن ابن عباس لم يقبل خبر أبي سعيد في ربا الفضل[(7)].

الطعن السادس: طعونات الصّحابة رضي الله عنهم في رواية أبي هريرة رضي الله عنه:

– أنّ أبا هريرة روى أن النبي ﷺ قال: «**مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فَلَا صَوْمَ لَهُ**» فرجعوا في هذه المسألة إلى عائشة، وأمّ سلمة رضي الله عنهما، فقالتا: "**كَانَ النّبِيّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُصْبِحُ جُنُبًا، ثُمَّ يَصُومُ**"، فذكروا ذلك لأبي هريرة، فقال: "هُمَا أَعْلَمُ بِذَلِكَ، أَنْبَأَنِي بِهَذَا الخَبَرِ الفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ"[(8)]، واتفق أنّه كان ميتا في ذلك الوقت[(9)].

(1) أخرجه أحمد في مسنده، (35/ 117)، رقم: 21188. قال محققه: إسناده صحيح.

(2) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 204).

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، رقم: 1037.

(4) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 204).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التيمم، باب التيمم ضربة، رقم: 340. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: 368.

(6) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 204، 205).

(7) المرجع السابق، (9/ 205).

(8) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، رقم: 1109.

(9) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 205، 206).

– لما روى أبو هريرة قوله عليه السلام: «**إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ، حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا**»، قال ابن عباس! كالمنكر لقوله: "مَا تَصْنَعُ بِمِهْرَاسِنَا؟"[1].

– ما روي أنّ عمر ﷺ منع أبا هريرةﷺ من الرّواية، وعلاه بالدّرة، فإن كان أبو هريرة صادقا في تلك الروايات، صار عمر مطعونا فيه، وإن كان عمر صادقا كان أبو هريرة مطعونا فيه[2].

– أنّ أبا هريرة كان يقول: "حَدَّثَنِي خَلِيلِي أَبُو القَّاسِمِ"، فمنعه علي بن أبي طالب، وقال: "مَتَى كَانَ خَلِيلاً لَكَ؟"[3].

– طعن البراء بن عازب في أبي هريرة، وقال: "سَمِعْنَا كَمَا سَمِعُوا لَكِنَّهُمْ حَدَّثُوا بِمَا لَمْ يَسْمَعُوا"[4].

– أن أبا هريرة روى من الأحاديث أكثر مما رواه الأفاضل من الصحابة كأبي بكر وعليّ على الرغم من طول صحبتهم للنبي ﷺ أكثر من أبي هريرة، لم يكن في نفسه زائدا في الذكاء والفطنة عليهم، ولا يقال أنّهم كانوا مشتغلين بالتجارة وطلب الدنيا، وأنّ أبا هريرة كان ملازما للنبي صلى الله عليه وسلم، لأنّ أبا بكر ترك التجارة بالكلية واشتغل بخدمة النبي ﷺ، وفي زمن الإمامة كان مقدم الأمّة والرجوع إليه في حل المشكلات، فكان هو أولى بالرواية ولم يفعل، دل على أنّ تركها أولى باتفاق أكابر الصحابة، وحينئذ يتوجه الطعن في أبي هريرة[5].

ت– الطعن في متن الحديث

الطعن الأول: إن الحركات الإعرابية قد تخفى وتشتبه، فيتغير المعنى بسبب ذلك، كما في قوله: «فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى»[6]، فإنّك لو نصبت آدم، كان المعنى شيئا، ولو رفعته كان المعنى ضد ذلك[7].

(1) المصدر السابق، (9/ 206)، لعلّ الصحيح هو مهراسنا وليس (مهر أستا!) كما هو في الكتاب، يبدو أنّه خطأ مطبعي. والحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثا، رقم: 87. أمّا الإنكار على أبي هريرة فهو عند أحمد في مسنده، (14/ 524)، رقم: 8965، وفيه أنّ المعترض هو قيس الأشجعي وليس ابن عباس، ولفظه، قال قيس الأشجعي: "يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، فَكَيْفَ إِذَا جَاءَ مِهْرَاسُكُمْ؟" قال: " أَعُوذُ بِاللهِ مِنْ شَرِّكَ يَا قَيْسُ". قال محقق المسند: صحيح الإسناد.

(2) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 206)

(3) المصدر نفسه، (9/ 206)

(4) المصدر نفسه، (9/ 206).

(5) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 206، 207).

(6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب وفاة موسى عليه السلام، رقم: 3228. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم: 2652.

(7) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 211).

الطعن الثاني: إن الراوي قد يروي على سبيل التأويل، فلا شيء من الأخبار إلا ويجوز على الراوي أن يزيد فيه أو ينقص من جهة التأويل! وقد مثل الإمام الرّازيّ بقول أبي هريرة في يوم كان فيه مفطرا: إنّي صائم، متأوّلا لحديث النبي ﷺ: «**مَنْ صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، فَقَدْ صَامَ الشَّهْرَ كُلَّهُ**» وقد صام ثلاثة أيام[1].

الطعن الثالث: يجوز أنْ يعتقد بعضهم أنَّ الحق كذا وكذا، ثم يعتقد أنَّ تقرير الحق بكل طريق أمكن جائز، فينقل عن الرسول عليه السلام في ذلك المعنى خبرا[2]، كالكذابين الذين وضعوا الأحاديث نصرة لمذهب أو تشجيعا على عبادة.

الطعن الرابع: إذا انفرد الراوي بخبر دلّ على تخصيص النبي ﷺ له، وذلك منصب عظيم ودرجة عالية عند الخلق، فلا يبعد أنْ يقدم عليه بعضهم طلبا للجاه والمنزلة عند الناس، وهذا بعيد في حق الصحابة ﭫ، إلا أن أصل الاحتمال فيه قائم، لأنّا رأيناهم أقدموا على المقاتلة والملاعنة، بسبب الجاه! فكيف يبعد إقدامهم على هذا بسبب الجاه؟[3]

الطعن الخامس: كثرة الأخبار في الزجر عن الافتراء على الرسول ﷺ ومنها قوله:«**مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ بَيْتًا مِنْ جَهَنَّمَ**»[4]، ولولا أنّه عليه السلام علم أن أقواما يكذبون عليه ما قال ذلك، ولا يقصد أهل النفاق؛ لأن أهل النفاق لا ينزجرون بزجره، ولا يلتفتون إلى وعده ووعيده؟ وإنّما قصد به أنّ جماعة من المسلمين سيكذبون عليه[5]، ومن تأمل كتب الجرح والتعديل وجدها طافحة بالوضّاعين والكذابين.

الطعن السادس: المحدثون نقلوا أخبارا كثير في أنّه عليه السّلام كان يحث النّاس على الرجوع إلى القرآن والتّمسك به، والمنع من الأحاديث، وكتابتها، وذلك يدل أيضا على تقوية قولنا[6].

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 211، 212). وهذا الأثر أخرجه ابن حبان في صحيحه،(8/ 417، 418)، رقم: 3659. قال محققه: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(2) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 212).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 212).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي ﷺ، رقم: 107. وأخرجه مسلم في صحيحه، المقدمة، باب في التحذير من الكذب على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، رقم: 3. بلفظ: «فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».

(5) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 212، 213).

(6) المصدر نفسه، (9/ 213).

الطعن السابع: إن الأخبار المذكورة في باب التشبيه، بلغت مبلغا كثيرا في العدد، وبلغت مبلغا عظيما في تقوية التّشبيه، وإثبات أنّ إله العالم يجري مجرى إنسان كبير الجثّة، عظيم الأعضاء، وخرجت عن أن تكون قابلة للتّأويل، ولما كان القائل بالتّشبيه جاهلا بربّه، والجاهل بربّه يمتنع أن يكون رسولا حقّا من عند الله، علمنا أنّ أكثر هذه الرّوايات: أباطيل وأضاليل، وأنّ منصب الرّسالة منزّه عنه، والعجب أنّ المحدّثين يقولون: فلان متّهم بالرّفض، فلا تقبل روايته ... لأنّ الطّعن في أبي بكر وعمر لا يزيد على الطّعن في ذات الله تعالى، وفي صفاته[1]، فكذلك لا تقبل رواية المشبه لأنّه يطعن في الله تعالى.

فبهذه الوجوه والوجوه العّشرة المتعلقة بالدّلالة اللّفظية تتأكد ظنّية خبر الآحاد، وعليه لا يجوز الاحتجاج به في العقائد ومنها مسألة القّضاء والقّدر؛ لأنّ "**مسألة القّضاء والقّدر، مسألة قطعية يقينيّة، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظّنّ والتّمسك بالحجّة الظّنّية في المسألة القطعية لا يجوز**"[2].

المطلب الثاني: مناقشة موقف الإمام الرّازي من الأدلة الظّنّية

أولا/ مناقشة موقف الإمام الرّازي من الاستدلال بالقرآن الكريم

إنّ مجمل الوجوه العشرة التي ذكرها الإمام الرّازيّ كطعونات في حقائق القرآن، تتمثل في العلم بنقل اللُّغة، والنّحو، والتّصريف، ونفي الْمجَاز، والإضمار، والتّخصيص، والاشتراك، وَالوّضع، ومعارضة الْعقل للسّمع، وتوقفها على البيان العقلي، متى وجد واحد منها لا يمكن لأحد أن يجزم بمعنى من معاني آيات القرآن!

ويمكن أن نقسم المناقشة إلى طريقين؛ طريق إجمالي وطريق تفصيلي بحيث نرسم منهجا عاما للمعرفة السمعية ثم نناقش الجزئيات في عملية تأكيد على أنّ المنهج العام للمعرفة السّمعية تطّرد معه كل جزئياته.

1- الطريق الإجمالي

إنّ النظرة الإجمالية للوجوه العشرة من الاعتراضات الّتي ذكرها الإمام الرّازيّ تجعل القرآن مطعونا فيه، على الرغم من أنّه عقد مبحثا في نفي الطعن في القرآن بسبب الآيات المختلفة في الدّلالة على

(1) المصدر السابق، (9/ 213).
(2) المصدر نفسه، (9/ 213).

مسألة الجبر والقدر، تأكيدا منه على سلامة القرآن من كل ما ينتقصه أو يشينه؛ وذلك **"أن الحكيم كما يتكلم بالحقيقة، فقد يتكلم بالمجاز"**[1]، إلاّ أنّ الطعن يبقى متوجها للقرآن، فعلى التّسليم بحقيقة الاعتراضات العشرة فإنّه يستلزم منها لازم فاسد، وهو أنّ القرآن ليس ﴿نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾[المائدة: 15]،وليس ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[البقرة: 2]، وليست آياته كما قال الله تعالى عنها: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾[البقرة: 99]، وقوله:﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ [الحج: 16]، ﴿بَلْ هُوَ ءَايَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾ [العنكبوت: 49]، وليست ألفاظه ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[الشعراء: 195]، وغيرها من الآيات البّينة الدّلالة، المؤكّدة على أنّ القرآن بَيِّنٌ الحقائق وَاضِحٌ المعاني لا يحتاج إلى تقعر وتخمين في فهم مدلولاته ومعانيه[2]، وهذه الحقيقة وقف أمامها أرباب الفصاحة والبيان وأئمة اللغة وأبناء بَجدتها من قبائل العرب موقف المقر المذعن مع توافر الهمم لمعارضته، ووجود المقتضى الملحّ لمقابلته وتشويهه، فلم يجدوا إلى ذلك سبيلا، وآياته تتحداهم وتقرعهم ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[هود:13]، ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[البقرة:23]، ولم تخف هذه الحقيقة عن الإمام الرّازيّ، فقد قال في تفسيره **"أنّ القرآن أنزل بلسان عربي مبين ... أنّه منزّل بلسان لا يخفى معناه على أحد من العرب"**[3].

فإذا تقررت هذه المقدمة انتقلنا إلى مقدمة ثانية، وهي أنّ المعاني المستفادة من الآيات القرآنية الّتي تخبر عن الله وعن اليوم الآخر وكل ما يتصل بالعقيدة هي واقع الأمر دلالات على حقائق قرآنية، لذا تكرر وصفها ووصف آي القرآن جميعا بأنّها حق، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[البقرة: 119]، وقوله: ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ﴾[الأنعام: 5]، وقوله: ﴿لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾[يونس: 94]، والحق في لغة العرب هو اليقين، "تقول: أبلغت حقيقة هذا الأَمر، تعني يَقِين شأنه، وحققت الأَمر وأحققته إِذا كنت على يقين

(1) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 134).

(2) **انظر**: جامع البيان في تأويل القرآن، مُحَّد بن جرير الطبري، ت: أحمد مُحَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ / 2000م، (19/ 397).

(3) التفسير الكبير، الرّازي، (29/ 373).

منه"(1)، وهو عند علماء الكلام والفلسفة اليقين والعلم الضروري؛ أي أنّ كلّ الآيات القرآنية تدل على معان تمثل حقائق يقينية، ولو نظر العاقل فيما تحقق من أخباره عن الغائبات كقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾[الفتح: 28]، وقوله: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا...﴾[الفتح: 20]، وقوله: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[الروم: 2 -3]، وغيرها من الحقائق التي تدفع الظنّ باليقين لكان كافيا في صدِّ المكابرة(2).

وعليه ينتج لنا أنّ العرب جميعا كانوا يفهمون معاني تلك الآيات على أنّها حقائق يقينية، ولو لم يكن كذلك ما كان القرآن بلسان عربي مبين، ولزم أنّ الإمام الرّازيّ يقول للعرب جميعا وليس للقرآن فقط إنّ لغتكم الّتي تتحدثون بها ووضعتموها لإيصال الحقائق فيما بينكم لا تفي بالغرض، وأنّ العلماء بما فيهم الإمام الرّازيّ والخطباء والشعراء والبلغاء وقرارات القضاة والحكام في الدماء والأموال والأبضاع، وحديث العامة والخاصة فيما بينهم من أمور الدنيا والآخرة وكل متحدث باللسان العربي –وهم دون فصاحة القرآن وبيانه– لا يمكن أن نجزم بحقيقة قولهم أبدا مادام أنّ الوجوه العشرة من الطعونات قائمة في كلّ كلام عربيّ(3)، بل إنّ الطّعن متّجه كذلك إلى علم الفلسفة وعلم الكلام لأنّهما يتخذان من اللّغة وسيلة للتعبير عن الحقائق الّتي توصل العقل إلى تقريرها، فكيف بالإمام

---

(1) تهذيب اللغة، مُحَمَّد بن أحمد الأزهري، ت: مُحَمَّد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي –بيروت، الطبعة الأولى، 2001م، (3/ 242، 243). التفسير البسيط، علي بن أحمد الواحدي، عمادة البحث العلمي –جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1430 هـ، (3/ 276).

(2) **انظر**: غاية المرام في علم الكلام، علي بن أبي علي الآمدي، ت: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية –القاهرة، ص: 345.

(3) لا يفهم من الطعونات التي ذكرها الإمام الرّازي ضياع المعنى الحقيقي للنص اللغوي أو أنّ النص ينتقل من سلطة الكاتب إلى سلطة القارئ، وإنّ كل ما في الأمر أن الإمام الرّازي يسلم بوجود دلالة أو معنى للنص اللغوي أو اللفظي، لكن لا يمكن الجزم بأنّ هذه الدّلالة هي الحقيقة اليقينية التي تفهم من النّص لاحتمال وجود وجه من الوجوه العشرة التي تنزل بهذه الدلالة إلى مرتبة الظنّ سواء كان ظنّا ضعيفا أو قويّا بحسب قوة الوجه المعارض، كما يتيح للقارئ حق التفاعل مع النص اللغوي باعتبار إمكانية وجود هذه الوجوه من الطعونات في النص المدروس، فيمكنه أن يصل إلى يقين الدلالة اللفظية –وإن كان هذا اليقين لا يمكن حصوله عند الإمام الرّازي لأن خلو النّص من هذه الوجوه أمر ظني وكل ما علق بالظّنّي فهو ظني– كما يمكنه النزول بها إلى مرتبة الظنّ لعدم تكامل الصفات الموضوعية المشاركة في تشكيل مدلول النّص بحيث يتحد اتجاهه في انتاج الدلالة اليقينية أو ضبط المعنى الحقيقي الذي يريده المتكلم، أي أنّ القارئ ليس له السلطة الهرمونيطيقية على النّص وإنّما سلطته في تصنيف النص من حيث الدلالة.

الرّازيّ يصوب سلاحه نحو عقله، ليجعل حقائقه ظنية ليس من جهة تركيباته واستنباطاته وإنّما من جهة ألفاظه وتعبيراته!

أ- إنّ أيّ قوم يعمدون إلى وضع لغة يكون بها تواصلهم وتبادل أفكارهم ومعلوماتهم في أتمّ تفاعل واتصال، ولا يمكن لهم أن يرضوا بألفاظ أو عبارات لاتصل إلى الذروة من ذلك، لأنّها من صنع أذهانهم وقرائحهم وباختياراتهم واتفاقهم، لذا لا يشك أيّ واحد منهم في المعاني التي سلّم بها ابتداء حين يخاطب بها، -ولا يعترض على هذا بقصد المتكلم الذي يمكن أن تعتريه الشّكوك- فيهجم عليه المعنى هجوما يترك في نفسه علما ضروريا بالمعنى المراد، يقول برتراند رسل في معرض ذكر أسباب وصف العلوم الرّياضية باليقينية: "لماذا كانت الحقائق الرياضية تعرف معرفة يقينية؟ وذلك لأنّ الإنسان ذاته هو الذي صنع العلم الرياضي عن طريق وضع قواعده بطريقة تجريدية اختارها هو ذاته، فالسّبب الذي يجعلنا قادرين على فهم الرّياضيات هو أنّنا صنعناها بالمعنى الصّحيح"(1)، وهو نفس السّبب الّذي تعرف به يقينيّة اللّغة، والعرب كذلك هم من صنع الألّفاظ واللّغة لكي يعبروا عمّا تيقنوه، وجعلوا لما ظنّوه أو شكّوا فيه ألفاظا خاصة وأسلوبا يدلّ عليه، ولسنا بحاجة لإظهار حكمة الله في اختيار لغة العرب وسعة ألفاظها ودقّة معانيها، لأنّه محل اتفاق بين الخاص والعام من المسلمين والعرب.

أمّا اختلاف المعاني أو الحقائق وتعارضها من كل وجه فلا يوجد ذلك في كلام الله تعالى ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[النساء: 82]، فلا يكون الاختلاف إلا بين معنى صريح وآخر مستنبط أو بين محكم ومتشابه، وعلى التّسليم فهو راجع إلى نصٍ ثان يثبت حقيقة مغايرة للحقيقة التي أثبتها النّص الأول، بحيث لو لم يكن النّص الثاني لكانت الحقيقة الأولى مسلمة ولو لم يكن النّص الأول لكانت الحقيقة الثانية هي المسلمة، عندها ننتقل إلى أمر زائد عن الدلالة اليقينية للنص إلى تتبع سبل الجمع ومعرفة مواطن الاتفاق والافتراق والنّاسخ والمنسوخ، وهو أقل أثرا على الحقيقة من العملية العقلية عند الفلاسفة والمتكلمين، حيث يزعم كل فريق بأنّ ما معه من الطّرح العقلي يفيد اليقين في حين يعارضه الفريق الآخر بنفس الطّرح، ولا تتمحض الحقيقة إلا بالبراهين الهادمة للحقيقة المخالفة، وعندها يتبين أنّ الطّعن في الدّليل اللّفظي يلزم منه الطّعن في الدّليل العقلي بالأولى، وعليه وجب أن نسلّم بأنّ الدّليل اللّفظي يفيد العلم اليقيني -ولا يمكن لدليل

(1) حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون -الكويت، (2/ 72).

سمعي يقيني أن يعارض دليلا سمعيا مثله أو عقليا يقينيا في واقع الأمر(1)- أو أنّ الطّعن لازم لكليهما وعندها تصبح كل الحقائق ظنيّة ولا وجود لليقين! أو أن نصير إلى الانتقائية والمكابرة والسّفسطة بأنّ الدّليل العقلي يفيد اليقين والدّليل السّمعي يفيد الظّنّ، ولا يشك عاقل في أنّ القول بأنّ الدليل السمعي يفيد اليقين أولى من هدم يقينية الجيع.

ب- إنّ الطعن في الحقائق اللفظية القرآنية جملة واحدة دون تفصيل بين الآيات التي تدل على الحقائق المتفق عليها بين أفراد الأمة الإسلامية على اختلاف توجهاتهم الفكرية وملكاتهم اللغوية وبين الحقائق المختلف عليها بينهم يعدُّ تحاملا وتشكيكا في المعلوم من الدّين بالضرورة؛ كالآيات الّتي تدل على وجوب الصّلاة والزّكاة والحج وغيرها من الأمور الّتي لا يشك في ضرورتها من دين الإسلام أحد من أتباعه، وهي أمور لا يمكن إثباتها بطريق العقل، وعليه فإنّ الإمام الرّازيّ بين خيارين إمّا السفسطة التي لا يلتفت إليها أحد من أهل الإسلام واللسان العربي، وإمّا أن يقر بأنّ هناك من الآيات ما يدل على اليقين ومنها ما تعتريه الوجوه العشرة فتنزل به إلى مرتبة الظّنّ، وعند الإقرار بهذا يضعف شيوع هذه الوجوه العشرة؛ أي أنّها ظنية الاستغراق، مع أنّها في أصلها ظنية، فلا يزيد الظّنّ إلاّ ظنّا وتشكيكا، والضعيف تضعيفا، لتتوالى دركات التفاعل السّلبي مع الآيات القرآنية من ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[الجاثية: 32]،إلى ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾[التوبة: 125]، بخلاف الذين يعتقدون اليقين في دلالات الآيات القرآنية فلا تزيدهم إلا إيمانا وتصديقا، كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [التوبة: 124]، وقال: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾[الأنفال: 2]، فلا يرتاب عاقل في قلبه أدنى إيمان أن الانضمام إلى أهل اليقين خير له(2).

ومن جهة أخرى فإنّ الآيات التي تتعلق بالمطالب الإلهية أكثر أهميّة -وكل القرآن مهم- وذلك لشرف متعلقها وهو الله سبحانه وتعالى، وتعلقها كذلك بالعقيدة، فكيف يتصور أو يصح في حكمة العليم الخبير أن تكون الآيات المتعلقة بأمور العبادات تدل دلالة يقينية على مدلولاتها بينما الآيات المتعلقة بالعقيدة في الله سبحانه وتعالى لا تفيد إلاّ الظّنّ؟! بل وتحتاج إلى أمور خارجة عن كلام الرحمن، لتلعب فيها عقول البشر في تشكل معناها، لتظهر حقيقة دلالة كلام الحكيم الخبير في صورة

(1) **انظر**: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (12/ 212، 213).

(2) **انظر**: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (5/ 336، 337).

هزيلة! إنّ شناعة المنظر الذي يستفز النّفس المؤمنة يجعلها تنفر من القول بأنّ الآيات المتعلقة بالعقيدة تفيد الظّنّ.

2- الطريق التفصيلي

أ- ظنّية نقل اللّغة والنّحو والتّصريف؛ يجب أن نوضّح مراد الإمام الرّازيّ في ظنّية نقل اللّغة، والذي هو ظنّية نقل معاني ألفاظها، لا ألفاظها في ذاتها؛ لأنّه يفهم من قوله: "**يتوقف على نقل مفردات اللغة ... لكن رواية هذه الأشياء، تنتهي إلى أشخاص قليلين**"(1) أنّه يقصد العلماء الذين نقلوا معاني الكلمات العربية كالخليل وأبي عمرو الدّاني وسيبويه وأبي عمرو الشّيباني وغيرهم وهو ما صرح به في كتابه (المحصول)(2)، حتى لا يعترض عليه بأنّ ألفاظ القرآن منقولة بالتواتر، إلاّ أنّه لا يسلّم له، لأنّ كلّ من انتسب إلى اللّسان العربي من عامة النّاس يتكلّم به ليصنع معان وفق تأليفه بين ألفاظ مطّردة المدلول بين جميع النّاس إلى درجة التسليم البديهي حيث لا يسأل أحدهم عن معنى السماء والأرض وجاء وذهب، فإذا كان هذا عند العامة من النّاس الذين لا يحرص أكثرهم على ضبط حركات الإعراب وتصريفات الألفاظ، فكيف به عند خاصتهم من علماء وكُتّاب وخطباء ... وغيرهم؟ ممن يقيم تراكيب الألفاظ ووزنها وإعرابها، دون أن يرجع إلى معاجم اللّغة وإلى نقلتها مع تباعد العهد عنهم وتخلّل العجمة، ولو كان الأمر كما يصوره الإمام الرّازيّ لكان يجب على كلّ من أراد أن يقرأ كتابا للمتقدمين أو للمتأخرين أو أراد أن يتعلم اللّسان العربي أو يُعلمه أن يحضر معه معجما لمعاني الألفاظ العربية حتى يتسنى له فهم المدلولات الّتي تدلّ عليها تلك الألفاظ، ولكانت هذه المعاجم من أوّل المقررات التي تدرس في المراحل الأولى من طلب العلم بل حتى في المعاهد والجامعات، فلمّا لم يكن شيئ من ذلك دلّ على أنّ اللّسان العربي منقول من جيل إلى جيل، بنقل يفيد العلم الضروري، إلا ما كان من مهجور الاستعمال وغريبه، والحاصل أنّ معاني اللّغة منقولة بالتواتر كما نقلت ألفاظها إلّا الغريب منها(3).

نعم قد نقل أئمة اللّغة اختلاف العرب في بعض معاني الألفاظ، وتعقب بعضهم بعضا في انتزاع المعنى من اللّفظ إلا أنّ هذا الأمر بحسب اللّفظ المفرد لا بحسب التّركيب والخطاب، فعلى أقصى تقدير للاختلاف؛ وهو التّضاد، لا يكون هناك طعنا في اللّغة أو منقصة، لأنّ "كلام العرب

(1) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 114).
(2) **انظر**: المحصول، الرّازي، (1/ 208)
(3) **انظر**: الصواعق المرسلة، ابن القيم، (2/ 742، 743).

يصحح بعضه بعضا، ويرتبط أوّله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلاّ باستيفائه واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين، لأنّه يتقدمها أو يأتي بعدها ما يدّل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر، ولا يراد بها في حال التّكلم والإخبار إلا معنى واحد"(1)

أمّا القرآن الكريم وهو المقصود بالدرجة الأولى في هذه المناقشة فإنّ معانيه واضحة عند جميع العرب إلا ما ندر من بعض الكلمات من غريب القرآن التي يستعملها بعض العرب دون بعض بحسب الأفصح والأوجز في اللّفظ، كما أثر عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه قال: "كنت لا أدري ما ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[فاطر: 1]، حتّى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي أنا ابتدأتها"(2)، ففهمها حينئذ، أمّا نقل إعرابه وتصريفه فإنّ "القرآن نقل إعرابُهُ كما نقلت ألفاظه ومعانيه لا فرق في ذلك كلّه، فألفاظه متواترة، وإعرابه متواتر، ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه، لا يحتاج في ذلك إلى نقل غيره، بل نقل ذلك كله بالتواتر أصح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض، وقواعد الإعراب والتصريف الصحيحة مستفادة منه، مأخوذة من إعرابه، وتصريفه، وهو الشاهد على صحة غيرها"(3)، وإن كان مقصود الإمام الرّازيّ هو اختلاف القراءات المتواترة من حيث الإعراب والتّصريف، فلا يعترض عليه بما قيل لأنّ كلامه يتجه إلى النقول المتواترة المختلفة في الرّسم إلاّ أنّه لا إشكال فيها ولا مطعن؛ لأنّها متفقة في المعنى أو في جزء من المعنى، نحو كلمة ننشزها في قوله تعالى:﴿وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمٗاۚ﴾[البقرة: 259]، فقد قرأت بالراء وبالزاي؛ فبالراء بمعنى الإحياء، وبالزاي بمعنى رفع بعضها على بعض، والعظام لا تحيا على الانفراد حتى ينضم بعضها إلى بعض، فضمّن تعالى المعنيين في القراءتين تنبيها على عظيم قدرته(4)، ونحو كلمة غشاوة في قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ﴾ [البقرة: 7]، قرئت "غِشاوَةٌ بالكسر والنصب، وغُشَاوَةٌ بالضم والرفع، وغَشَاوَةً بالفتح والنصب،

(1) الأضداد، مُحَّد بن القاسم ابن الأنباري، ت: مُحَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت –لبنان، 1407هـ / 1987م، ص: 2.
(2) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (14/ 319).
(3) الصواعق المرسلة، ابن القيم، (746/2، 747).
(4) **انظر**: جامع البيان في القراءات السبع، عثمان بن سعيد الداني، جامعة الشارقة –الإمارات، الطبعة الأولى، 1428هـ / 2007م، (1/ 120، 121). والحجة في القراءات السبع، الحسين بن أحمد بن خالويه، ت: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق –بيروت، الطبعة الرابعة، 1401هـ، (3/ 295).

وغِشْوَةٌ بالكسر والرفع، وغَشْوَةٌ بالفتح والرفع والنصب، والغشاوة هي الغطاء، ومنه الغاشية، ومنه غشي عليه إذا زال عقله(1).

وعليه فإنّ المعاني القرآنية متفقة أو متساندة لتجتمع على معنى واحد من عدّة جهات، لتصب في الأخير في حقيقة واحدة يعرفها كل من له ملكة بلسان العرب، وهذا الاختلاف في تقرير الحقائق اللّفظية القرآنية يماثل تعدد الحجج العقلية في الدّلالة على حقيقة واحدة من عدّة وجوه، فإن دلّ تعددها على زيادة تقرير الحقيقة العقلية، فإنّ توارد الألفاظ القرآنية على معنى واحد يدلّ على تأكيد الحقيقة القرآنية بأعظم تأكيد وهو التواتر، ومنه العلم الضروري من عدّة وجوه.

ب- إنّ قوله بتوقف دلالة الدّليل اللّفظي على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الإضمار وعدم الحذف وعدم التقديم والتأخير وعدم المخصص ليس صحيحا، لأنّ كلّ هذه الأمور هي من الأسلوب العربي الذي تَفصل فيه سياقات الكلام ليتمحض المعنى ويفهمه كل من له ملكة باللّسان العربي دون أدنى تكلف، يقول ابن القيم: "من المعلوم أن أهل اللغة لم يسوّغوا للمتكلم أن يتكلم بما يريد به خلاف ظاهره إلا مع قرينة تبيّن المراد، والمجاز إنما يدل مع القرينة بخلاف الحقيقة فإنّها تدل على التجرد، وكذلك الحذف والإضمار لا يجوز إلّا إذا كان في الكلام ما يدلّ عليه، وكذلك التّخصيص ليس لأحد أن يدعيه إلّا مع قرينة تدلّ عليه ... وإذا كانت هذه الأنواع لا تجوز مع تجرد الكلام عن القرائن المبيّنة للمراد فحيث تجردت علمنا قطعا أنّه لم يرد بها ذلك"(2)، وهذا ما لجأ إليه الإمام الرّازيّ لما ردّ على تأويلات المعتزلة، قال: "**إنّ الأصل في الكلام الحقيقة**"(3)، نعم هناك بعض الألفاظ في القرآن أشكلت على بعض المفسرين في المراد منها بل على بعض العرب دون بعض، إلّا أنّ "هذا لا يخرج الدّليل السّمعي عن إفادته اليقين، ولا يسلب الأدلة اللّفظية عن إفادتها اليقين، بل كلّ علم من علوم بني آدم اليقينية القطعية تشتمل على مسائل يتيقنها أصحاب ذلك العلم، وهي مسلمة عندهم، ومجهولة عند كثير منهم، ولا يخرج ذلك العلم عن كونه يقينيا قطعيا، فعزل الأدلة اللّفظية جملة عن اليقين لألفاظ يسيرة مشتبهة على بعض النّاس، كعزل العلوم اليقينية القطعية عن موضوعها لمسائل يسيرة فيها غير يقينية ولا قطعية"(4).

---

(1) التفسير الكبير، الرازي، (2/ 296).
(2) الصواعق المرسلة، ابن القيم، (2/ 752).
(3) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 389).
(4) الصواعق المرسلة، ابن القيم، (2/ 746).

أمّا موقفه من توقّف يقينية الدليل اللفظي على عدم المعارض النقلي والعقلي؛ فإنّ المعارض النقلي قد يُتصوّر في كلام البّشر، إذ قد يخبرك اليوم بحقيقة ثم يخبرك بما يعارضها غدا، هذا إذا جوزنا أخذ الحقائق عن غير الصّادق، أمّا في كلام الله سبحانه وتعالى فإنّه لا يتصوّر ذلك ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[النساء: 82]، وإن كان الإمام الرّازيّ يلمح إلى مسألة القضاء والقدر فإنّها لا تخلو كذلك من المعارضات العقلية.

وأما دعواه في عدم المعارض العقلي فقد تقدم مناقشته فيها، وأنّه لا يصلح تقديم العقل على النقل، بالإضافة إلى أنّ الدليل العقلي لا يمكن له أن يثبت تفاصيل الحقائق العقائدية إلّا على سبيل الإجمال والأولى؛ يقول الإمام الرّازيّ: "**فظهر أنه لا حاصل عند العقول إلّا الإقرار بإثبات الكمال المطلق له، وتنزيه النّقائص بأسرها عنه، على سبيل الإجمال، أما سبيل التّفصيل فذاك ليس من شأن القوة العقلية البشرية**"(1)، فإذا كان هذا حال الدّليل العقلي مع تفاصيل العقائد فكيف له أن يُعتبر في معارضته للقرآن في تفاصيل العقائد؟!

ثانيا/ مناقشة موقف الإمام الرّازيّ من الاستدلال بالسنة

1- مناقشة موقف الإمام الرّازيّ من الاستدلال بالأحاديث المتواترة

إنّ كلام الإمام الرّازيّ عن التّواتر كان ضمن طعوناته في الأدلة اللّفظية؛ فالقرآن خبر مؤيّد بالمعجزة، والسنّة المتواترة خبر مؤيد بالتواتر، فخبرهما يفيد يقينية الثبوت وهذه جهة لا يخالف فيها الإمام الرّازيّ، أمّا دلالتهما اللّفظية على المعاني ففيهما من الطّعونات ما تقدم من الأمور العشرة، والكلام في مناقشتها واحد، فما يقال في القرآن يقال في السنّة المتواترة ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[النجم: 3 – 4]

غير أنّه أغفل جانبا مهما من أخبار التّواتر الّتي تفيد يقينية المعنى إضافة ليقينيّة الثبوت، دون أن تفتح مجالا لإيراد تلك الطعونات العشرة؛ وهو التواتر المعنوي حيث "لا يكاد يوجد تواتر إلا على هذا الوجه"(2) لأنّ اتفاق الألفاظ قليل في الأحاديث المنقولة عن رسول الله ﷺ بينما في المعنوي تختلف ألفاظه وتتفق كلّها على معنى واحد وحقيقة واحدة(3)، بحيث يصعب دفع تلك الحقيقة بحال، وهي

(1) المطالب العالية، الرّازي، (1/ 49).
(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، (1/ 207).
(3) **انظر**: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، (2/ 43). والمحصول للرازي، (4/ 269).

أشبه ما تكون بالحقيقة المستفادة من الدّليل الإقناعي الذي يضم الأدّلة الظّنّية بعضها إلى بعض ليقوى الظّنّ شيئا فشيئا لتنتهي في الأخير إلى حصول الجزم واليقين(1)، بل إنّ الجزم واليقين حاصل به أكثر من الدليل الإقناعي، لأنّ الدليل الإقناعي اجتماع للظّنون المتفق على ظنيتها في أغلب أحاده، بينما التواتر المعنوي هو اجتماع لأخبار الآحاد التي تفيد الظّنّ عند قوم والعلم اليقيني عند آخرين، فيكون اجتماعا لليقين أو الظّنّ القوي مما يزيد قوة اليقين.

2- مناقشة موقف الإمام الرّازيّ من الاستدلال بالأحاديث الآحاد

إنّ الإمام الرّازيّ لم يقدم لنا حدا فاصلا بين التواتر والآحاد حتى يتسنى لنا مناقشته في نوعية الأحاديث من حيث تعدد طرقها، لأنّ العلم الضروري واليقين الحاصل في النفس إمّا أن يكون راجعا إلى كثرة عدد الرواة وتعدد طرق الخبر وإمّا أن يكون راجعا إلى نوعية الرواة(2)؛ فإن كان راجعا إلى عدد الرواة وكثرة طرق الخبر فإنّ الإمام الرّازيّ لم يحدد لنا عددا معينا لننظر في مدى موافقته للصواب أو مجانبته له، ومهما يحدد لنا من عدد فإنّه ترجيح بلا مرجح مؤثر وتكافؤ في الدعوى، وأمّا إن كان راجعا إلى نوعية الرواة من حيث الصّدق والضبط، فإنّه أمر قد يوجد في كل الأخبار سواء كانت أحادا أو متواترة، يقول الغزالي: "العلم لا يتلقى من أقوال المخبرين إنما يتلقى من القرائن الدالة على الصدق الحاسمة"(3)، وما اشتراط عدم التواطؤ على الكذب في خبر التواتر إلا قرينة لتحقيق علّة الصدق التي ينبني عليها العلم والقطع بصدق الخبر، فمتى وجدت قرينة تدل على صدق خبر الآحاد وجب العلم به واليقين بالحقيقة التي يدل عليها، ومن القرائن اشتهار الراوي بالصدق، وأمّا أن نقبل الصدق في التواتر ولا نقبله في الآحاد فهو تفريق انتقائي، إلّا أنّ يقال إنّ تصديق الرواة يتفاوت من حيث الكثرة والقلّة، قلنا إنّ اليقين كذلك يتفاوت في النّفس.

ويبدو أنّ الإمام الرّازيّ لم يرفع رأسا للشروط الّتي وضعها المحدثون لقبول رواية الرّاوي، وما يلزمه من العدالة والضّبط الّتي تتضمن صدقه وزيادة، وكذلك امتحانهم للحفاظ، ومقارنة روايتهم مع روايات

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (1/ 239).

(2) قال ابن تيمية: "والصحيح الذي عليه الجمهور أنّ التواتر ليس له عدد محصور، والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في القلب ضرورة كما يحصل الشِّبع عقيب الأكل والرّي عند الشرب، وليس لما يُشبع كلّ واحد ويرويه قدر معيّن؛ بل قد يكون الشّبع لكثرة الطعام وقد يكون لجودته وقد يكون لاستغناء الآكل بقليله". مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف -المدينة النبوية، 1416هـ/1995م، (18/ 50).

(3) المنخول من تعليقات الأصول، مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: مُحَمَّد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر-لبنان، دار الفكر -سورية، الطبعة الثالثة، 1419هـ / 1998م، ص: 326.

غيرهم، ومعرفة من يجوز تفرده ومن لا يجوز تفرده، ومن له أدنى دراية بعلم الحديث عرف شطط قول الإمام الرّازيّ، بل إنّه يصور المحدثين، وكأنهم يأخذون الحديث عن القصاص والكذّابين والفَسقة والمجانين وكل من هب ودب، في المقابل يمكن لأي أحد أن ينتقد الدليل العقلي باعتبار أنّ من العقول ما تلبست بالحمق والبلادة والسفه ... وغيرها من الأوصاف، فهلا طعن في الدّليل العقلي لوجود أمثال هؤلاء العقول؟ والحقّ أنّه لا يوجد أحد قال بأخذ الحديث من أفواه الكذّابين والمجروحين كما أنّه لم يقل أحد باعتبار عقول الحمقى والبُلّه.

أ ـ الجواب عن الطعن في الرواة

الجواب عن المطعن الأول: قوله بعدم القطع بأن الراوة لا يجوز إقدامهم على الكذب.

نعم يمكن القطع بأنّ الرواة المعدّلون في ديانتـــهم وتقواهم لا يقـدمون على الكــذب، فإنّ النّبي ﷺ قبل النبوة والعصمة لم يكذب قط، ولهذا كانت قريش تسميه الأمين وهذا تخلقا منه ﷺ، وليس وازعا دينيا، فكيف بهؤلاء الرواة الّذين يزجر الوازع الديني أحدهم عن خوارم المروءة واللّمم؟ نعم قد يهِم الواحد منهم، وقد يخطئ، والأصل عدم الوهم، وعدم الخطأ وشتان بين الوهم والكذب، فإنّه إن جاز الوهم في خبر الراوي الواحد فلا يجوز بحال في خبر الاثنين فصاعدا مما هو في دائرة خبر الآحاد، كما أنّه لا يمكن لحقيقة أن تُزحزَح بالشك أو التخيل، خاصة إذا كان المخبر في الدرجة الأولى من الثقة والضبط، وليس هذا إثباتا لعصمة الراوي، إذ لا تلازم بين نفي الكذب عن شخص وإثبات العصمة له -كما يصور الإمام الرّازيّ — وليس حسنا للظن بالراوي؛ لأنّ من قال لك: أنا لا أكذب، فليس فيه البتة أنّه أثبت العصمة لنفسه، كما أنّ علماء الجرح والتعديل لم يتحاكموا إلى حسن الظّنّ في تعديل الرواة وقبول روايتهم، بل بعكس ذلك، فقد قال الشافعي: "من عرفناه دلّس مرّة فقد أبان لنا عورته في روايته"[(1)]، مع أنّ التدليس ليس كذبا.

الجواب عن المطعن الثاني: أما المطعن الثاني، فإن الشّهادة أمر يختلف عن الرواية، وإن مقصود الإمام الرّازيّ في إيراد هذه الطعونات هو أنّ عدم قبول شهادة الواحد منفردا يدل على أنّ شهادته لا تفيد العلم، ومنه خبر الواحد لا يفيد العلم وهو صريح قوله "**ولو كان قول الواحد يفيد العلم، لوجب أن تكون شهادته كافية**"[(2)]، إلاّ أنّ الشّهادة أمر تعبدي، لا يمكن أن نجعل منها مقدمة

(1) الرسالة، مُحَّد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي -مصر، الطبعة الأولى، 1358هـ/1940م، ص: 378.
(2) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 202).

استدلالية متفق عليها، لأنّنا وجدنا شهادة المرأة الواحدة تقبل في بعض الأمور(1)، وهو أمر كفيل بهدم المقدمة التي بنى عليها الإمام الرّازيّ استدلاله، بالإضافة إلى الفرق الكبير بين الرّواية والشّهادة من عدّة وجوه كالعدد والذكورية والحرية وغيرها(2)، مما يوحي أنّ الشهادة لا تخضع فقط إلى قاعدة الظّنّ واليقين(3) بل لاعتبارات أخرى، ولو كانت خاضعة لذلك لكانت شهادة الاثنين تغني عن الأربعة ما دام أنّ اليقين تحقق بشهادتهما في بعض الأحوال، ثمّ لو سلّمنا أنّها خاضعة لليقين والظّنّ لكانت من أظهر الأدلة على أنّ خبر الآحاد يفيد اليقين، لأنّ خبر الرجلين العدلين ليس من أخبار التواتر، وشهادتهما ملزمة، فدّل قبول شهادتهما على أنّ خبرهما يفيد اليقين، وعندها لا يبقى أيّ فرق بين خبر الآحاد وخبر التواتر من حيث إفادة اليقين، أمّا تعويل الإمام الرّازيّ على عدم قبول شهادة الأربعة إلا بعد الرجوع إلى المزكي، فإنّه خروج عن محل النّزاع، لأنّ النزاع في الشاهد العدل والراوي العدل، أمّا غيرهما من الفسقة وقليلي الديانة فلم ينازع فيهما أحد في ردّ شهادتهما وخبرهما.

ب ـ الجواب عن الطعن في رواية الصحابة

الجواب عن الطعن الأول: إنّ طعن الإمام الرّازيّ في اللّبنة الأولى من نقلة الشّريعة وفي الذين زكاهم الله في كتابه، قال تعالى:﴿لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[الفتح:18]،وقال تعالى:﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[الحشر: 8]، ومنهم أبو بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وأبو هريرة وغيرهم من رواة الحديث رضي الله عنهم أجمعين، إنّه لأمر عظيم، فهم لا يحسنون ضبط ما يشاهدونه وما يسمعونه من رسول الله ﷺ، بناء على "أن الصحابة الذين نقلوا عن رسول الله هذه الأخبار، ما كانوا يكتبونها عند سماعها منه، بل كانوا يكتفون بمجرد السماع، ثم إنّهم بعد سماعها منه، ما كانوا يقرؤونها عليه عند حضوره لغرض تصحيح الغلط وإصلاح الفاسد"(4)، ولو تصور الإمام الرّازيّ حال التلقي وواقع الأمر حق تصور لما اختلط عليه الأمر بين أداء المحدثين وتلقي الرواة، حيث تعقد المجالس لسرد الحديث

---

(1) الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر -دمشق، الطبعة الرابعة والثلاثون، 1435هـ/ 2014م، (6/ 490، 491).

(2) شرح علل الترمذي، عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، ت: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار -الأردن، الطبعة الأولى، 1407هـ / 1987م، (1/ 526).

(3) مما يبن ذلك أنّه لو شهدت عشرون امرأة أو أكثر على حدّ من الحدود لما قبلت شهادتهن -في قول المذاهب الأربعة- مع أنّ شهادتهن تقذف اليقين في القلب. **انظر**: الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر -دمشق، الطبعة الرابعة والثلاثون، (6/ 363).

(4) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 209).

وكتابته وضبطه ثمّ مراجعته في مجالس المذاكرة، وبين أداء النبي ﷺ وتلقي الصحابة ﷺ عنه، حيث كان ﷺ يحدّث أصحابه عن أمر الله ونهيه بحسب المواقف والأحداث وبالفعل وبالقول، ولم يكن يسرد الأوامر والنواهي كما تسرد المحاضرات والدساتير حتى نقول يصعب حفظها على كثرتها، وإن كان في تلك العصور منهم من يحفظ القصيدة الطويلة للسّماع الواحد، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، فما بال حديث رسول الله ﷺ يصعب حفظه؟! وفيه نهى وأمر وقام وقعد وتهلل وجهه، ورأينا الكراهة في وجهه... وغيرها من الألفاظ التي لا تحتاج إلى جهد الحفظ والضبط، بل من الصبيان مَن تَحدثُ له حادثة، أو يسمع من أبيه نصيحة يبقى يذكرها طول حياته، وكأنّه يشاهدها أو يسمعها، فكيف بالكبير الحريص على تطبيق الكلام، وفي زماننا كثرت الكتب الّتي يحكي فيها أصحابها ما حدث لهم في حياتهم من مواقف وما سمعوه من الآخرين من أمثال: أحمد أمين في كتابه (حياتي)، وابنه جلال أمين في كتابه (ماذا علمتني الحياة)، ومكسيم غوركي في كتاب (حياتي)، وعلي الطنطاوي في كتابه (ذكريات)...وغيرها من المؤلفات التي لم يَعجب أحد من حفظهم لها، أو كيف حفظوا ما حدث لهم وما سمعوا، فضلا أن يتخذ طعنا فيهم، بينما يطعن الإمام الرّازيّ في حفظ الصحابة لبعض أقوال رسول الله ﷺ التي يتعبدون بمقتضاها يوميا وطوال حياتهم!

أمّا دعوى الاضطراب بسبب الزيادة والنقصان في الحديث؛ فإن كانت تؤدي إلى تدافع المعنى والحقيقة فهذا ضعيف عند أهل الحديث ولم يقبله أحد منهم، وأمّا إن كانت الزيادة والنقصان تصب في حقيقة واحدة أو أنّ بعض الوجوه ضعيفة الإسناد، فهذا لا يسمى مضطربا[1]، فكم من حقيقة سمعية كانت أو عقلية لم تظهر إلا بعد جمع أفرادها، ومن أمثلة الزيادات في الأحاديث التي سبّبت للإمام الرّازيّ الاضطراب الشديد! ما ذكره في حديث سؤالات جبريل للنبي ﷺ؛ "قال: يا رسول الله: مَا الإِسْلَامُ؟ قَالَ: «**أَنْ تَعْبُدَ اللهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ المَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ المَفْرُوضَةَ، وتَصُوْمَ رَمَضَانَ**»[2]، وفي رواية، قَالَ يَا رَسُولَ اللهِ: مَا الإِسْلَامُ؟ قال: «**لَا تُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا**»[3]، وفي رواية أخرى،«**أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَأَنْ تُقِيمَ الصَّلَاةَ،**

(1) **انظر**: التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، يحيى بن شرف النووي، ت: مُحَمَّد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ / 1985م، ص: 45.

(2) هذا الطرف من الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه، أبواب السنّة، باب الإيمان، رقم: 64. وأحمد في مسنده، (2/ 426)، رقم: 9497.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الإسلام ما هو وبيان خصاله، رقم: 10.

وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ وَتَعْتَمِرَ وَتَغْتَسِلَ مِنَ الْجَنَابَةِ، وَتُتِمَّ الْوُضُوءَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ»[1]. فهذه الزيادات الّتي ذكرها الإمام الرّازيّ[2] لا يمكن أن تحدث لعاقل أيَّ اضطراب، بل هي مما يؤيّد بعضها بعضا، فإنّ التّصرف في بعض الألفاظ بالمعنى ممن هو عالم عارف بالألفاظ ومعانيها مما يجيزه أكثر المحدثين وتقبله العقول، خاصة إذا كان من طبقة الصحابة ﷺ، فإنّ عادتهم جارية بنقل المعنى الواحد في الأمر الواحد بألفاظ مختلفة، لأنّ المعوّل على المعنى وليس اللفظ[3].

الجواب عن الطعن الثاني: أمّا عدم ضبطهم للأذان، واعتبار الترجيع فيه، فإنّه قد ذُكر فيه حديثان، أحدهما أنّ النّبي ﷺ علّم أبا محذورة ﷺ الأذان مرجّعا[4]، والآخر فيه أنّ النّبي ﷺ أمر بلالا ﷺ أن يشفّع الآذان ويوتر الإقامة[5]، وقد قال بعض أهل العلم إنّه على التّوسعة والتّخيير[6]، فاختلاف الصّحابة هو اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد، كل واحد حدّث بما علّمه رسول الله ﷺ، ولم يكن أحد منهم يصف لنا الآذان على عهد رسول الله ولا على عهد الخلفاء، بل هذا من دِقَّة ضبطهم، ووقوفهم على ما علّمهم رسول الله، وما أمرهم به، نعم لو قال كلّ منهما أنّه كان يؤذن بهذه الصيغة طيلة حياة رسول الله ﷺ وطيلة عهد الخلفاء الراشدين، وقال الآخر مثل ذلك لكان كلام الإمام الرّازيّ وجيها، فلمّا لم يكن هناك إتحاد في المكان فلا تعارض.

الجواب عن الطعن الرابع: وأما قوله الخصومة الشّديدة بين الصحابة، وما ذكره من اختلاف فيما بينهم، واعتباره طعنا يوجب ردَّ الرواية! بل هو تلويح إلى نسف عدالتهم الّتي أجمع عليها أهل

(1) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، جماع أبواب وقت الحج والعمرة، باب من قال بوجوب العمرة استدلالا بقول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، رقم: 8826.

(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 207، 208).

(3) معرفة أنواع علوم الحديث، عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، ت: نور الدين عتر، دار الفكر -سوريا، 1406هـ / 1986م، ص: 214.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب كيفية الأذان، رقم: 379.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الأذان مثنى مثنى، رقم 605. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة، رقم: 378.

(6) **انظر**: إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي، ت: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع – مصر، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م، (2/ 245).

السنّة وتضافرت عليها أدلّة الكتاب والسنّة(1)، فهذا من عجيب ما يقف عليه الباحث، ومما يرسم بسمة استغراب على ثغره، فما دخل خلافهم في أمور اجتهادية في ضبطهم لكلام رسول الله صلى الله ﷺ؟! وحتّى وإن أخطأ أحدهم في حق أخيه، فلا تُردّ روايته لأنّه لا يكذب على رسول الله، ولو أنّ كل عالم أخطأ في حق غيره، أصبح مطعونا في علمه وصار من المجروحين! لم يبق أحد من البشر إلا هو كذلك، وهذا مع أن الصّحابة لم يطعن أحد منهم في ديانة الآخر، مما يؤكد أنّ أمر عدالتهم لم يكن أمرا مطروحا، كيف وهم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾[التوبة: 100]، ولو كان مطعونا في روايتهم على رسول الله، فإن الله لا يرضى عنهم ﴿فَإِن تَرۡضَوۡاْ عَنۡهُمۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرۡضَىٰ عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾[التوبة: 96]، وأيّ فسق أعظم من الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

الجواب عن المطعن الخامس:

– اتهام عمر بن الخطاب ﷺ لأبي موسى الأشعري ﷺ؛ وقصة عمر مع أبي موسى رضي الله عنهما ليس فيها اتهاما لأبي موسى ﷺ، وإنما قال له: "كُنَّا نُؤمَرُ بِذَلِكَ"، فوقع في نفس عمر ﷺ كيف لم يعلمها مع قربه من رسول الله ﷺ؟ فأراد أن يتثبت أكثر، والأثر في الصحيحين:" أَنَّ أَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ اسْتَأْذَنَ عَلَى عمرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ، وَكَأَنَّهُ كَانَ مَشْغُولًا، فَرَجَعَ أَبُو مُوسَى، فَفَرَغَ عُمَرُ، فَقَالَ: أَلَمْ أَسْمَعْ صَوْتَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ؟ ائْذَنُوا لَهُ، قِيلَ: قَدْ رَجَعَ، فَدَعَاهُ، فَقَالَ: كُنَّا نُؤْمَرُ بِذَلِكَ، فَقَالَ: تَأْتِينِي عَلَى ذَلِكَ بِالْبَيِّنَةِ، فَانْطَلَقَ إِلَى مَجْلِسِ الْأَنْصَارِ، فَسَأَلَهُمْ، فَقَالُوا: لَا يَشْهَدُ لَكَ عَلَى هَذَا إِلَّا أَصْغَرُنَا، أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ، فَذَهَبَ بِأَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، فَقَالَ عُمَرُ: أَخَفِيَ عَلَيَّ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَلْهَانِي الصَّفْقُ بِالْأَسْوَاقِ، يَعْنِي الْخُرُوجَ إِلَى

(1) قال ابن عبد البرّ: "ونحن وإن كان الصحابة رضى الله عنهم قد كفينا البحث عن أحوالهم لإجماع أهل الحق من المسلمين وهم أهل السنة والجماعة على أنهم كلهم عدول فواجب الوقوف على أسمائهم". الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، ت: علي محمّد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ / 1992م، (1/ 91). لا يفهم من عدالة الصحابة أنّهم معصومون من الخطأ، وإنّما المقصود منها أنّ الله كفى علماء الأمة عناء البحث عن أحوالهم من سلامتهم من الكذب والفسق وخوارم المروءة وغيرها من الأمور التي يجرح بها الرواة.

تِجَارَةٍ"[1]، ومن حق عمرَ ﷺ أن يقع في نفسه مع طول صحبته للنبي ﷺ، وكثرة دخوله عليه صلى الله عليه وسلم، ولم يحفظ عنه ذاك الحكم، فهو أشبه بحدوث تعارض الأدلة في ذهنه فطلب لها المرحج، ولهذا لما أخبره أبو سعيد ﷺ، عاد عمر ﷺ باللائمة على نفسه، فقال: "خَفِيَ عَلَيَّ هَذَا مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، أَلهَانِي عَنْه الصَّفَقُ بالأَسْوَاق"، وفي صحيح مسلم أنّ أبيّ بن كعب ﷺ أنكر على عمرَ تشديده على أبي موسى، وقال: "فلا تكــن يا ابن الخطــاب عذاباً على أصــحاب رسول الله ﷺ، فقال عمر: "إنما سمعت شيئاً فأحببت أن أتثبت"[2]، وفي الموطأ أن عمر قال لأبي موسى: "أما إني لم أتهمك، ولكني أردت أن لا يتجرأ الناس على الحديث عن رسول الله ﷺ"[3]، فلم يكن قصد عمرَ رَدُّ حديث الآحاد، وإنّما أراد التّثبت، والتّثبت لا يعني نفي اليقين، ثمّ إنّ الاستدلال بأوّل الحديث لا يختلف عن الاستدلال بآخره، فعلى التّسليم أنّ عمر ﷺ ردّ خبر الواحد في بداية الحديث لكنّه في الأخير أذعن إليه واتّهم نفسه، بل فيه أنّ مذهب أبي سعيد وأبيّ رضي الله عنهما هو قبول خبر الواحد، هذا مع أنّه قد ثبت أنّ عمر ﷺ قد أخذ بخبر الواحد في غير ما مرّة؛ من ذلك أنه كان لا يورّث المرأة من ديَة زوجها حتّى أخبره الضّحاك بن سفيان الكلابي، أنّ النّبي ﷺ كتب إليه؛ أن يورّث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها، فرجع إليه عمر، وعمل بخبر عبد الرحمن بن عوف ﷺ وحده في النهي عن دخول بلد فيها الطاعون، وعمل بخبره وحده في أخذ الجزية من المجوس ...وقال لابنه عبد الله: "إذا حَدَّثَك شَيْئًا سَعْدٌ عن رسول الله ﷺ فلا تسأل عنه غيره"[4]، وغيرها من المواقف الّتي قبل فيها خبر الواحد، فإذا كان عمر ﷺ حجة في الرّد، فلابد إذا أن يكون حجة في القبول[5].

– أنّ عليّاً ﷺ كان يستحلف الرواة لاتهامهم، وهذا الطعن قد يسلم للإمام الرّازيّ في خبر الواحد الفرد الذي لم يحتفّ بالقرائن، لأنّ المشكلة أنّ الإمام الرّازيّ يطعن في أدنى حلقات خبر الآحاد وهو خبر الفرد الواحد ليهدم به كل أنواع خبر الآحاد من عزيز ومشهور، وهو صنيع غير محمود علميا، ومع ذلك فإنّ في هذا الأثر عن علي ﷺ مناقشة؛ وهي أنّ الاستحلاف لو كان

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب الخروج في التجارة وقوله تعالى:﴿فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾، رقم: 2062. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب الاستئذان، رقم: 2153.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب الاستئذان، رقم: 2154.

(3) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان، رقم: 1731.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين، رقم:202.

(5) **انظر**: الأنوار الكاشفة لما في كتاب (أضواء على السنة) من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، المطبعة السلفية –بيروت، 1406 هـ / 1986م، ص: 67، 68.

للتهمة في الرواية لكانت التّهمة في الحَلِف أقوى لأن من كذب على الرسول ﷺ لا يُستبعد أن يكذب في يمينه، ثم متى كانت عدالة الرواة وتزكيتهم راجعة إلى يمين الرّاوي؟! بل من المحتمل أن يكون الاستحلاف لزيادة التّثبت، وهي لا تعني نفي العلم أو اليقين بل فيها زيادة اطمئنان كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[البقرة: 260]، ومما يؤيد ذلك أنّه كان يأخذ عن أبي بكر ﷺ دون أن يستحلفه، قال عليّ ﷺ: فَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ وَصَدَقَ أَبُو بَكْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: ...الحديث[1]. كما أخذ عن المقداد بن الأسود حديث حكم المذي دون أن يستحلفه[2]، ولو كانت العبرة بعدم اليقين في خبر الواحد الفرد لما كان هناك أيّ فرق بين خبر أبي بكر والمقداد رضي الله عنهما وخبر غيرهما من الصّحابة والرّواة عموما[3].

– اجتثاث ابن مسعود ﷺ للمعوذتين من المصحف؛ وهذا خلط من الإمام الرّازيّ بين الرواية والحكم، لأنّ الرّواية تكون في المشاهدات والمسموعات ولا تكون في الأحكام والعقليات، فإنّ ابن مسعود لم يخالف بقية الصحابة في ثبوت المعوذتين عن النبي ﷺ وإنّما خالفهم في الحكم عليها؛ أهي من القرآن أم لا؟ وقد ضعّف هذه الرواية ابن حزم والنووي وغيرهما[4]، وعلى فرض صحتها فإنّ ابن مسعود ﷺ كان متيقنا من حكمه؛ كما في الأوسط للطبراني عن ابن مسعود أنّ النبيّ ﷺ سئل عن هاتين السّورتين؟ فقال: «**قِيلَ لِي فَقُلْتُ فَقُولُوا كَمَا قُلْتُ**»[5]، وهذا يؤكد أنّ الخلل ليس في الرواية وإنّما في الفهم والتّصور الذي يعتريه الصواب والخطأ.

وعلى التّسليم بأنّ هذا الخبر الواحد في هذه الحالة يفيد الظّنّ، أي لأجل معارضته للخبر المتواتر القاضي بأنّ المعوذتين من القرآن، فإنّ هذا الدّليل فيه هدم لكل الطعونات العشرة التي ذكرها الإمام الرّازيّ فيما يخص الدلائل اللفظية والتي تجعل القرآن ظني الدلالة؛ وذلك أن الإمام الرّازيّ يصرح بأنّ تلك الطعونات ظنية وهي في مقابل ما تواتر من معاني لغة العرب في الدلالة القرآنية، وقد زعزعت

(1) أخرجه الحميدي في مسنده، (1/ 148)، رقم: 1.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم،باب من استحيا غيره بالسؤال، رقم: 132. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب المذي، رقم 303.

(3) **انظر**: الرّوض الباسم في الذّبّ عن سنّة أبي القاسم، محمّد بن إبراهيم ابن الوزير، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع (1/ 102، 103).

(4) **انظر**: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة –بيروت، 1379هـ، (8/ 743).

(5) أخرجه الطبراني في الأوسط، (4/ 12)، رقم: 3488.

تلك الطعونات ألفاظ القرآن وتراكيبه من يقينية الدلالة إلى ظنيتها بسبب المعارض الظنّي، فهلا للإمام الرّازيّ أنّ يطبق نفس المنهج الذي طبقه مع الدلالة اللفظية للقرآن بحيث يصبح ثبوت تواتر المعوذتين من القرآن مطعونا فيه أو لا يفيد اليقين، لأجل عدم السلامة من المعارض الظنّي وهو خبر الآحاد، وهذا الصنيع يدل على اضطراب منهج الإمام الرّازيّ في التّعامل مع تعارض اليقينيات والظّنّيات.

– أما قصة عمار بن ياسر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، فليس فيها طعن في أحدهما ولا تهمة في خبر الواحد، وهي بتمامها عند مسلم: "أَنَّ رَجُلاً أَتَى عُمَرَ، فَقَالَ: إِنِّي أَجْنَبْتُ فَلَمْ أَجِدْ مَاءً، فَقَالَ: لاَ تُصَلِّ، فَقَالَ: عَمَّارٌ أَمَا تَذْكُرُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ أَنَا وَأَنْتَ فِي سَرِيَّةٍ فَأَجْنَبْنَا، فَلَمْ نَجِدْ مَاءً؛ فَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ، وَأَمَّا أَنَا فَتَمَعَّكْتُ فِي التُّرَابِ وَصَلَّيْتُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدَيْكَ الأَرْضَ ثُمَّ تَنْفُخَ ثُمَّ تَمْسَحَ بِهِمَا وَجْهَكَ وَكَفَّيْكَ**». فَقَالَ عُمَرُ اتَّقِ اللَّهَ يَا عَمَّارُ، قَالَ: إِنْ شِئْتَ لَمْ أُحَدِّثْ بِهِ، فَقَالَ عُمَرُ: نُوَلِّيكَ مَا تَوَلَّيْتَ"(1).

فإنّ المتأمل في قول عمار ﷺ "أما تذكر يا أمير المؤمنين" يظهر له أنّ عمر ﷺ لم يكن يقصد اتهام خبر الواحد وإنّما كان يقصد ذكره في قصة لم يذكر منها شيئا، وهي بمثابة الشهادة عليه بوجوده في تلك القصة، وشاهد النّفس يعارضه حيث أنّ عمر لم يذكر شيئا منها، وهذا المعارض لم يكن قويا على المعارضة لظنيته ويقينية خبر عمار ﷺ، كما أنّه ليس في قول عمار ﷺ: "إن شئت لم أحدّث به" ما يدعو إلى تهمته أو زعزعة جزمه بالقصة، فيحمل على أنه يكون هذا طاعة للإمام، وليس من كتم العلم، لأن هذه السنّة تشهد لها آيةُ التّيمم في الجنب أو غيره، وهي تُغْني عن حديث عمَّار(2)، أو يحمل على أنّه يذكر الحكم دون أن يحدّث بقصته مع عمر، حتى لا يظن النَّاس أن عمر شاهد عليها، وعلى هذا فلا مطعن لا في عمر ولا في عمار رضي الله عنهما.

ولو كانت التهمة قائمة في رواية عمار ﷺ لما جاز لعمر ﷺ أن يسمح له بالرواية ويقول له: "نوليك ما توليت"، وهي دلالة صريحة على إعمال عمر لخبر الواحد وأنّه يفيد اليقين الذي لم يؤثر فيه الظّنّ الذي وقع في نفس عمر ﷺ، ولو كان خبر الواحد يفيد الظّنّ لتساويا وتساقطا إلا بمرجحات خارجية، بل وَكَّل عمر ﷺ خبر الواحد إلى التقوى التي يتمتع بها الرّاوي أو في لغتنا العدالة.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيض وقول الله تعالى:﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ... وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾، باب التيمم هل ينفخ فيهما، رقم:338، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: 368.
(2) **انظر**: إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض السبتي، (2/ 223).

– معظم الطعونات التي أوردها الإمام الرّازيّ في اتهام بعض الصحابة لرواية بعض لا تحمل في طياتها أي طعن أو هي من قبيل التعارض بين حقيقة مسبقة أو مستقرة في النفس وبين حقيقة أخرى يسمعها من صحابي آخر، عندها لا يرجع الاتّهام لا إلى الرّواية ولا إلى الرّاوي، فكلّ عمل بما سمعه واستيقنه، كما يحدث في الدلائل العقلية التي يظهر فيها التعارض، بل في العقليات أشدّ؛ لأن الأدلة السّمعية يعتريها النّسخ والتنوع وتعدد الوجوه، بخلاف العقليات فلا نسخ فيها.

الجواب السادس عن الطعونات في رواية أبي هريرة

– طعنه في قصته مع عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما، لما روى حديث: «**مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فَلَا صَوْمَ لَهُ**»، وهذه القصة في الصحيحين(1)، وليس فيها مطعن في أبي هريرة، لأنّه روى ما تيقن أنّ رسول الله ﷺ قاله، وما سمعه من الثقة عنده فحكاه، وكذلك كان بن عباس يفعل وغيره من الصحابة، وليس في هذا كذب أو تهمة عند أهل السنّة جميعا من زمن الصحابة إلى يومنا هذا، لأنّهم عدول بتعديل الله لهم(2)، وحديثه في بطلان صيام الجنب صحيح لا غبار عليه، وليس فيه مطعن في أبي هريرة، لأنّ هذا موافق لما كان عليه الأمر في تحريم الجماع في ليالي رمضان بعد النوم، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ...﴾[البقرة: 187]، وهذا ما عليه جمهور العلماء، إلّا أنّ بعض التّابعين بقي على حديث أبي هريرة، واعتبر حديث عائشة خاصّا بالنبي ﷺ، منهم ابن أختها عروة بن الزبير، وأمّا قوله: هما أعلم بذلك، فإنّه واضح في كونهما أقرب إلى رسول الله في معرفة هذا الأمر ومعرفة آخر عهد رسول الله ﷺ به، وليس معناه أنّهما أحفظ منه(3)، وعليه فلا مطعن في أبي هريرة في هذا الحديث.

– أن عمر ﷺ منع أبا هريرة من الرّواية، فليس بصحيح، فهذا الخبر مما يتناقله النّاس عن أبي جعفر الإسكافي(4)، ونقله كذلك ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة، قال: "قال أبو جعفر: وأبو

(1) أخرجها البخاري فيصحيحه، كتاب الصوم، باب الصائم يصبح جنبا، رقم: 1925، وأخرجها مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، رقم: 1109.

(2) **انظر**: تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ص:41.

(3) **انظر**: الأنوار الكاشفة، المعلمي، ص: 167، 168. وفتح الباري، ابن حجر، (4/ 147، 148)

(4) هو مُحَّد بن عبد الله، أبو جعفر الإسكافي، من متكلمي المعتزلة وأحد أئمتهم. تنسب إليه الطائفة الإسكافية، كان المعتصم يعظمه جدا، له كتاب (نقض العثمانية)، توفي سنة ستين ومائتين. **انظر**: الأعلام، الزّركلي، (6/ 221).

هريرة مدخول عند شيوخنا غير مرضي الرواية، ضربه عمر بالدّرة، وقال : قد أكثرت من الرواية وأحرّ بك أن تكون كاذبا على رسول الله ﷺ"[1]، قال صاحب (الأنوار الكاشفة) تعقيبا على نقل ابن أبي الحديد: "والاسكافي أبو جعفر من دعاة المعتزلة والرفض أيضاً في القرن الثالث، ولا يعرف له سند، ومثل هذه الحكايات الطائشة توجد بكثرة عند الرافضة والناصبية، وغيرهم بما فيه انتقاص لأبي بكر وعمر وعلي وعائشة وغيرهم، وإنما يتشبث بها من لا يعقل"[2]، ولو كان هذا الخبر صحيحا فكيف يبعثه عمر رضي الله إلى البحرين ليكون أميرا، يجتمع إليه النّاس فيحدثهم عن رسول الله، ويحكم فيهم بما تَعلَّمه من رسول الله ﷺ؟ بل ويخلو له الجو في نشر رواياته، فلمّا لم يكن شيئا من هذه الطعونات، ولاّه عمر ﷺ على البحرين، فقد نقل ابن كثير عن ابن سيرين "أن عمر استعمل أبا هريرة على البحرين، فقدم بعشرة آلاف، فقال له عمر: "اسْتَأْثَرْتَ بِهَذِهِ الأَمْوَالِ، أي عَدُوَّ اللهِ وَعَدوَّ كِتَابِهِ؟"، فقال أبو هريرة: "لَسْتُ بِعَدُوِّ اللهِ وَلَا عَدُوَّ كِتَابِهِ، وَلَكِنْ عَدُوَّ مَنْ عَادَاهُمَا"، فقال: "فَمِنْ أَيْنَ هِيَ لَكَ؟"، قال: "خَيْلٌ نَتَجَتْ، وَغِلَّةُ رَقِيقٍ لِي، وَأُعْطِيَّةٌ تَتَابَعَتْ عَلَيَّ"، فنظروا، فوجدوه كما قال، فلمّا كان بعد ذلك دعاه ليستعمله، فأبى أن يعمل له، فقال له: "تَكْرَهُ العَمَلَ وَقَدْ طَلَبَهُ مَنْ كَانَ خَيْراً مِنْكَ، طَلَبَهُ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ"، فقال: "إِنَّ يُوسُفَ نَبِيُّ ابْنُ نَبِيّ ابْنِ نبي ابْنِ نَبِيٍّ، وَأَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ ابْنُ أُمَيْمَةٍ، وَأَخْشَى ثَلَاثاً وَاثْنَينَ"، قال عمر: "فَهَلَّا قُلْتَ خَمْسَةً؟"، قال: "أَخْشَى أَنْ أَقُولَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَأَقْضِيَ بِغَيْرِ حِلْمٍ، أَوْ يُضْرَبَ ظَهْرِي وَيُنْتَزَعَ مَالِي وَيُشْتَمَ عِرْضِي"[3]، قال المعلمي: "والسند بغاية الصّحة"[4].

فمن العجب أن يترك الصحيح ويعتمد على الضعيف الواهي في إسناد التّهم إلى أقوام صحبوا رسول الله ﷺ و﵃!

– أنّ عليّا ﷺ زجر أبا هريرة ﷺ أن يقول عن النبي ﷺ قال خليلي، وقال له: "مَتَى كَانَ خَلِيلًا لَكَ"، وهذه الرواية أوردها ابن قتيبة ضمن مزاعم النظّام وأكاذيبه[5]، ليثبت تحامل النظّام وأضرابه على نقلة الشريعة بالطعن والتّشكيك لصالح أدلتهم العقلية، قال: "وقد تدبرت –رحمك الله–

(1) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ت: محمّد إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1378ﻫ / 1959م، (68/4)

(2) الأنوار الكاشفة، المعلمي ص: 153.

(3) البداية والنهاية، ابن كثير، (8/ 121).

(4) الأنوار الكاشفة، المعلمي، ص: 215.

(5) **انظر**: تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ص: 73.

كلام العايبين والزّارين فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويعيبون النّاس بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون النّاس وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النّقل، ولا يتهمون آراءهم في التّأويل"(1)، مع أنّ هذه الرواية لا سند لها ولا تعدّ طعنا في خبر الواحد، لأنّها من الأحكام التي لا علاقة لها بالرواية ولا تخدش في عدالة الراوي! ونفي الخلّة عن أبي هريرة لا يخدش في عدالته لأنّ "الخليل كالحبيب فكما أنه لا يلزم من كون إنسان حبيبك أن تكون حبيبه فكذلك الخليل، والخلة أعظم من المحبة فلا يلزم من نفي الخلة نفي المحبة"(2)، فضلا أن يلزم نفي عدالته أو ردّ خبره، وقد مرّ أنّ عليا ﵁ كان يصدق خبر الواحد في كثير من الأمور، فكيف نترك الصريح من فعله وقوله إلى ألفاظ بعيدة الدلالة على تهمة الخبر الواحد!

– اعتراض ابن عباس ﵁ على أبي هريرة ﵁ لما روى حديث عدم غمس اليد في إناء الوضوء عند الاستيقاظ إلا بعد غسلها ثلاثا، فقال ابن عباس! كالمنكر لقوله: فما تصنع بمهراسنا؟ ولعل الإمام الرّازيّ وهِم في تحديد المنكِرِ على أبي هريرة ﵁، فإنّ المنكِر هو قيس الأشجعي وليس ابن عباس، كما في رواية أحمد والبيهقي أنّ قَيْسٌ الْأَشْجَعِيُّ قال له: "فَإِذَا جِئْنَا مِهْرَاسَكُمْ هَذَا فَكَيْفَ نَصْنَعُ بِهِ؟ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ ﵁: "أَعُوذُ بِاللهِ مِنْ شَرِّكَ"(3)، ومهما يكن فإنّ هذه الرواية يظهر فيها أنّ الإنكار والزجر كان من أبي هريرة وليس من الأشجعي؛ لأنّ كلام الأشجعي يمكن حمله على أنّه سؤال واستفسار، ولا يمكن حمل كلام أبي هريرة إلا على الزجر، فلمَ لا يقول الإمام الرّازيّ أنّ الصحابة كانوا ينكرون على من اتهم خبر الواحد، وهو نفس صنيع ابن عمر ﵁ عندما حدّث بهذا الحديث الذي حدّث به أبو هريرة، فقال له رجل: "أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ حَوْضًا؟ فَحَصَبَهُ ابْنُ عُمَرَ، وَقَالَ: "أُخْبِرُكَ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَتَقُولُ: أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ حَوْضًا؟"(4)، وهو زجر أشدّ من زجر أبي هريرة ﵁ للأشجعي، فإذا كان الصحابة لا يقبلون حتى هذه الاعتراضات التّي يبدو أنّ أمرها يسير، فهي لا تمثل إلا استفسارا جعل منه الفقهاء مسألة للأخذ والردّ في الوضوء من المهاريس والحياض الكبيرة، فكيف بالاتهام الصريح لخبر الواحد؟ وعلى التّسليم أنّ السؤال كان إنكارا على أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهما –وقد يفهم ذلك من دلالة المقام– فكيف لمنصف أن يتخذ منه تهمة للرواة ولا يتخذ

(1) المرجع السابق، ص: 61.

(2) الأنوار الكاشفة، المعلمي، ص: 170.

(3) سبق تخريجه، ص: 85.

(4) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب جماع أبواب سنّة الوضوء وفرضه، باب التكرار في غسل اليدين، رقم: 209. وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه، (1/ 75)، رقم: 146. وقال الأعظمي: إسناده صحيح.

إنكار أبي هريرة وابن عمر تهمة للمنكرين لروايتهما؟! حيث كان الإنكار من الطرفين ولا مرجح من ناحية التنظير والتجرد وإلا فإنّه لا يمكن مقارنة إنكار الصحابة ﷺ بإنكار غيرهم لمقامهم وعدالتهم ولدلالة العقل على أنّ من حدّثك عن الإناء فلا تعترض عليه بالمهاريس والحياض والبحار والأنهار، فإنّ العقل يقضي بعدم التماثل وأنّ كلّ واحد منها له خاصيته.

إنّ إنكار أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهما يؤخذ منه الجزم والقطع ووجوب تصديق خبر الآحاد، وقد روى هذا الحديث كذلك جابر بن عبد الله[1]وعائشة[2]رضي الله عنهما مما يبعد التهمة ويرمي بها في مكان سحيق.

– أنّ أبا هريرة ﷺ روى أكثر من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مع أنّهما كانا أكثر ملازمة لرسول الله ﷺ منه، ولنسلم بهذا لنخرج من زمن التلقي إلى زمن الأداء؛ فإنّ زمن التلقي عن رسول الله ﷺ الذي عاشه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما وإن كان أطول من زمن التلقي الذي عاشه أبو هريرة ﷺ –دون اعتبار أخذ الصحابة بعضهم عن بعض– فإنّ زمن الأداء أو التحديث عن رسول الله صلى الله وسلم الذي عاشه أبو هريرة ﷺ كان أطول من زمن الأداء الذي عاشه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، والعقل والعادة قاضيان بأنّ زمن الأداء كلّما كان أطول كان الحديث فيه أكثر من غيره، وخاصة أنّ الأمّة كلّما اتسعت رقعتها وزاد عددها وبعُد زمنها عن زمن النبوة كلّما كانت حاجتها إلى معرفة أوامر رسول الله ﷺ ونواهيه وأحواله أكثر، عندها لا يسأل كيف لأبي هريرة أن يحدّث بأكثر من غيره من كبار الصحابة؟! فإذا أضفنا إلى ذلك انشغال أكابر الصحابة كأبي بكر وعمر وعلي وعثمان ﷺ جميعا بأمور السياسة ومصالح الأمّة، وانشغال أبي هريرة بتعليم العلم ونشره بين النّاس ظهر أنّ التّعويل على هذه التّهمة بهذا الطرح هو في حدّ ذاته تهمة لمن عوّل عليها، خاصة إذا علمنا أنّ أغلب الأحاديث التي رواه أبو هريرة قد شاركه فيها غيره من الصحابة[3].

واتهام أبي هريرة ﷺ في روايته أمر قديم من زمان حياته إلى أن يشاء الله، وقد تولى هو بنفسه الدفاع عنها وتوضيح سبب كثرة روايته للحديث، قال:كُنْتُ رَجُلًا مِسْكِينًا، أَخْدُمُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَى مِلْءِ بَطْنِي، وَكَانَ الْمُهَاجِرُونَ يَشْغَلُهُمُ الصَّفْقُ بِالْأَسْوَاقِ وَكَانَتِ الْأَنْصَارُ يَشْغَلُهُمُ الْقِيَامُ عَلَى

(1) أخرجه البزار في مسنده، (14/ 121)، رقم: 7619.

(2) العلل، عبد الرحمن بن مُحَمَّد ابن أبي حاتم، ت: سعد بن عبد الله وآخرون، مطابع الحميضي، الطبعة الأولى، 1427 هـ / 2006 م، (1/ 637)، رقم: 163.

(3) **انظر**: الأنوار الكاشفة، المعلمي، ص: 140، 141.

أَمْوَالِهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**مَنْ يَبْسُطْ ثَوْبَهُ فَلَنْ يَنْسَى شَيْئًا سَمِعَهُ مِنِّي**» فَبَسَطْتُ ثَوْبِي حَتَّى قَضَى حَدِيثَهُ، ثُمَّ ضَمَمْتُهُ إِلَيَّ، فَمَا نَسِيتُ شَيْئًا سَمِعْتُهُ مِنْهُ"[1]، وفي كلام أبي هريرة ﷺ ما يفند كلام الإمام الرّازيّ بأنّ كبار الصحابة كانوا ألزم لرسول الله ﷺ، مما يؤكد قوة حفظه مشاركة كثير من الصحابة له في أغلب الأحاديث التي رواها.

ج ـ الجواب عن الطعن في المتن

الجواب عن المطعن الأول: وهو أنّ الحركات الإعرابية قد تخفى وتشتبه وتغير المعنى، وهذا الأمر الذي ذكره الإمام الرّازيّ يكون معتبرا بعد زمن التدوين لأنّ الحديث قبل زمن التدوين كان ينقل مشافهة من أناس هم علماء بلغة العرب، وإذا تكلموا أفصحوا، خاصة أنّهم ينقلون كلام أفصح العرب ﷺ، ولا يأخذون حديث النبي ﷺ إلا من الحافظ الضابط ولا يكتفون في ذلك بعدالته، ومن لم يكن ضابطا تركوا حديثه، قال مالك: "لقد أدركت سبعين ممن يحدّث قال فلان قال رسول الله ﷺ... فما أخذت عنهم شيئا وإنّ أحدهم لو اؤتمن على بيت مال لكان أمينا؛ لأنّهم لم يكونوا من أهل هذا الشّأن، وقدم علينا ابن شهاب فكنّا نزدحم على بابه"[2]، وأمّا بعد زمن التّدوين فإنّ الغلط والتصحيح وضبط الحركات وارد وذلك لأنّهم "يذكرون ما يحتمله الخط لعدم معرفتهم باللفظ المروي"[3]، ولهذا كان الحفاظ وكتّاب الحديث يحرصون على شكل ما يُشكل من ألفاظ الحديث أو ما يَحدث فيه الالتباس إمّا بالحركات أو الحروف، بل إنّ بعض علماء الحديث ذهبوا إلى أن الأولى شكل كلّ الحديث سواء ما أشكل منه أو لم يشكل، وقد اتفقوا على التّشديد على ضبط الأسماء بالشكل التام، لاسيما الأسماء الأعجمية والقبائل الغريبة لقلة تمييزها، بخلاف ألفاظ الحديث التي يعرف معناها ووجه الصواب منها بالنظر في سياق الكلام ولحاقه أو بأوجه الفصاحة من لغة العرب، لأنّ النبي ﷺ كان يتكلم بالفصيح منها، فما كان فصيحا فهو كلامه وما خالف الفصيح

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الحجة على من قال إن أحكام النبي ﷺ كانت ظاهرة وما كان يغيب بعضهم من مشاهد النبي ﷺ وأمور الإسلام، رقم: 6921. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي هريرة الدوسي ﷺ رقم: 2492.

(2) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، ت: مصطفى بن أحمد، محمّد عبد الكبير، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية -المغرب، 1387هـ، (1/ 67).

(3) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن محمّد الملا الهروي القاري، دار الفكر -بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ / 2002م، (3/ 858).

فليس من كلامه ﷺ، وهو من خطأ الرواة[1]، ثم إنّ هذا الأمر قليل في حـديث النّبيّ ﷺ؛ لأنّ أكثر الأحاديث رُويت بالمعنى فلا ينظر في أخذ الحقائق منها إلا للمعنى المشترك بينها، والقلّة منها مما روي بالألفاظ ضبطه أهل الشأن والإتقان، فتبقى قلّة قليلة من الأحاديث التي لم يفصل في إعرابها إلاّ بشيء من الظّنّيات، وهذا النزر من هذا الضرب يعتري كل علوم البشرية فما من علم سواء كان عقليا أو نقليا أو تجريبيا إلا وفيه نزاع في نزر من أفراده قد نزل به إلى الظّنّ، فالعبرة بالغالب الأعمّ من حال الأدلة والعلوم، ولهذا فإنّ الإمام الرّازيّ لم ينطلق من واقع الأمر وإنّما انطلق من مقدمة تنطبق على قلّة من الأفراد ليجعل منها مقدمة كلية، وشتان بين هذا وذاك، حتّى أنّ تمثيله في الاشتباه وتغيير المعنى في نصب آدم ورفعه في حديث « فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى» لا يسعفه في إبراز اعتراضه، فبغض النظر على أنّ الأصل هو تقديم الفاعل على المفعول[2] فإنّ السياق قاض بأنّ المقصود هو مُحاجة آدم لموسى، فإنّ موسى عليه السلام لام آدم عليه السلام على إخراجنا من الجنّة، فأجابه آدم عليه السلام بما أجابه، فسكت موسى عليه السلام لغلبة حجة آدم عليه السلام، لأنّ "الحَجّ هو الغلبة بالحجّة"[3]، ولو كانت حجة آدم غير غالبة لأجابه موسى عليه السلام، وهو أمر واضح لا يحتاج في معرفته إلى أدنى تأمل، بل إنّ النصب بعيد كل البعد عن الإنصاف، لذا كان ردّ السيوطي على من جوز نصب آدم على أنّه مفعول به ردّا قاسيا، حيث جعل ذلك من صنيع الملحدين الذين يلحدون في حديث رسول الله ﷺ، قال: «فحجّ آدم موسى»؛ هو برفع آدم فاعلاً، أي غلبه بالحجة، وحرّفه بعض الملحدين فجعله بنصب آدم وموسى فاعل"[4].

الجواب عن الطعن الثاني: في كون الأخبار الواردة في التّشبيه بلغت مبلغا عظيما في العدد، وقوة التّشبيه، والتّشبيه جهل بالرّبّ عزّ وجلّ، وعليه فإنّ كلّ هذه الرّوايات أباطيل وأضاليل، وهذا الطّعن بعينه طعن به من أنكر النبوّة في القرآن فقالوا: "القول بالتشبيه ظاهر في القرآن ... وليس

---

(1) **انظر**: الاقتراح في بيان الاصطلاح، مُحَّد بن علي ابن دقيق العيد، دار الكتب العلمية -بيروت، ص: 41. وفتح المغيث شرح ألفية الحديث، مُحَّد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الكتب العلمية -لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ، (2/ 167، 168). وعقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ت: سَلمان القضاة، دار الجيل – بيروت، 1414هـ / 1994م، (1/ 68).

(2) **انظر**: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، عبد الله العقيلي، ت: مُحَّد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث -القاهرة، الطبعة العشرون، 1400هـ / 1980م، (2/ 96).

(3) إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض، (8/ 141).

(4) عقود الزبرجد، السيوطي، (3/ 132).

لقائل أن يقول: إنّه إنّما ذكر هذه الألفاظ على سبيل الاستعارة والمجاز، لأنّا نقول: هذا باطل من وجهين:

الأول: إنّ للتّعبير عن المعاني الصّحيحة، بالعبارات المشتملة على المجازات والاستعارات حدا معيّنا، وضابطا معلوما، فأما هذه الآيات الكثيرة، والأخبار الكثيرة، فهي ألفاظ صريحة في الدّلالة على المعاني الموجبة للتشبيه، حتّى أنّا لو أردنا أن نعبر عن تلك المعاني بألفاظ أقوى منها، وآكد دلالة على التّشبيه منها، لم نجد البتة[1].

الثاني: لو كانوا -الأنبياء- معتقدين للتنزيه والتّوحيد، لكان من الواجب عليهم أن يذكروا الألفاظ الدّالة على التّنزيه صريحة فيه، حتّى يصار إلى تأويل تلك الألفاظ الموهمة للباطل، لا يوجد البَتَّةَ في القرآن ما ينبه على ذلك"[(2)]، وهو كلام وجيه لمن اعتقد أنّ الأخبار عن صفات الله تعالى الواردة في القرآن والسنّة تفيد التشبيه، أين يكون المجاز والتأويل بعيدا أمام تكرر الأوصاف بنفس التقرير دون أدنى تنبيه أو إشارة توحي بقصد المعاني المخالفة للظاهر، وكان لزاما على الإمام الرّازيّ أن يضم إلى هذه الأباطيل والأضاليل -على زعمه- ما ورد في القرآن الكريم مما يوهم التشبيه وردّ كل الأحاديث الآحاد الواردة في الأحكام الشرعية فيما يخص العبادات، لأنّه نقل البحث من الظّنّ واليقين إلى الإبطال والتضليل! فإن لم يكن ما ورد في القرآن مما يوهم التّشبيه من جملة الأضاليل والأباطيل، كان لزاما أن يكون ما ورد في الرّوايات عن رسول الله ﷺ مما يوهم التّشبيه ليس من الأضاليل والأباطيل.

ونضيف دليلا جدليا آخر وهو أنّ الإمام الرّازيّ يقر بأنّ إثبات الجسمية لله تعالى -ومنه التشبيه- ليس لازما على أهل الحديث فقط، بل هو لازم على ما قرره الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (8/ 91).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (91/8). وهذه الأمور هي التي دفعت الجويني للرجوع عن عقيدة التأويل إلى عقيدة الإثبات، قال: "كنت أخاف من إطلاق القول بإثبات العلوّ والاستواء والنُّزول مخافة الحصر والتشبيه ومع ذلك فإذا طالعت النّصوص الواردة في كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ أجدها نصوصا تشير إلى حقائق هذه المعاني ... وأعلم بالاضطرار أنّه ﷺ كان يحضر في مجلسه الشّريف والعالم والجاهل والذكي والبليد والأعرابي والجافي ثمّ لا أجد شيئا يعقب تلك النّصوص الّتي كان يصف ربّه بها لا نصّا ولا ظاهرا ممّا يصرفها عن حقائقها ويؤولها كما تأولها هؤلاء مشايخي الفقهاء ... ولم ينقل عنه مقالة تدل على أن لهذه الصّفات معاني أخر باطنة غير ما يظهر من مدلولها". رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد، عبد الله بن يوسف الجويني، ت: أحمد معاذ حقي، دار طويق للنشر والتوزيع -الرياض، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م، ص: 32.

وجميع الفرق[1] وهو لازم للإمام الرّازيّ كذلك في إثباته صفة السّمع والبصر ورؤية الله تعالى في الآخرة[2]، فإذا كان التّشبيه لازما على كلّ الأدّلة النّقلية والعقلية، فإنّ مخالفتهما تعد من أشنع المذاهب، والقول به من أظهر الحقّ، فليس بعد الأدّلة النّقلية والعقلية إلا الضلال والهوى.

وعليه فإنّ الرّمي بالتّشبيه هو تشنيع أو وهم ناتج عن لازم مقولة إثبات الصّفات، وليس صريح في مقولة الإثبات[3]، كما أنّ التعطيل في الطّرف الآخر هو من التشنيع أو اللازم، وحقيقته الضغط على معنى التنزيه إلى درجة الغلو في قوله تعالى:﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾[الشّورى: 11]،والحق هو ما اجتمع عليه الإثبات والتّنزيه؛ أي إثبات ما ورد من الصّفات التّي أخبر الله بها عن نفسه وأخبر بها النّبي ﷺ عن ربّه، مع تنزيهه عن المشابهة فضلا عن المماثلة، لأمرين اثنين؛ الأول: أنّ الله جمع بينهما في كتابه وفي آية واحدة في قوله تعالى:﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[الشّورى: 11]؛ ليس كمثله شيء تنزيه، والسميع البصير إثبات، والثاني: هو قبول كل العقول لها على اختلاف مستوياتهم من التعقل، خاصة إذا جمحنا العقل عن تتبع التفاصيل وولوج المضائق.

الجواب على بقية الطعون: وهي أن يضع الراوي حديثا نصرة لطريقته أو مذهبه أو أن ينفرد بأحاديث طلبا للجاه أو أن يتعمد الافتراء على رسول الله ﷺ، وكل هذه الاعتراضات مرجعها إلى عدم عدالة الرواة، وهو أمر خارج عن محل النّزاع ولم يقل أحد بقبوله أو العمل به فضلا أن يكون محلا للظّن أو اليقين، وإن كان مقصود الإمام الرّازيّ هو ردّ أخبار العدول وعدم الثقة بها لوجود غير العدول من الكذّابين والضعفاء والمجروحين فهو أمر غير مقبول شرعا لعدم العدل، وغير مقبول عقلا لرجوعها على دليل العقل بالهدم وعدم اليقين به أيضا، وذلك لوجود الحمقى من النّاس وأصحاب البلادة وضعاف العقول، وغير مقبول عرفا لأنّه قاض بعدم الثقة في أصحاب الصناعات وكل الفنون لوجود من لا يتقنها! بل يمكن بهذه الطريقة أن نشكك في كلّ أنواع الأدلة التي يتعامل به البشر جميعا في إثبات الحقائق.

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (2/ 107).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (2/ 87).

(3) قال ابن تيمية: "فاعلم أن القول بأنه جوهر كالجواهر أو جسم كالأجسام سواء جعل التشبيه لكل منها أو بالقدر المشترك بينها لم تقل به طائفة معروفة أصلا ... مع أني إلى ساعتي هذه لم أقف على قول لطائفة ولا نقل عن طائفة أنهم قالوا جسم كالأجسام". درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (4/ 144).

ويبدو أن الإمام الرّازي يتعامل مع نقلة الأخبار العدول الذين سلموا من أسباب الفسق وخوارم المروءة، كتعامل قاض مَثَل أمامه شهود عدول في قضية من القضايا، فرّد شهادتهم جميعا لاحتمال الريبة في شهادتهم دون أن يعبأ بتعديل المعدلين، وحتى المعدلين فما يمنع أن يكونوا محل تهمة، حينها لا يمكن أن تقوم شهادة لشاهد فضلا عن الرواية.

من خلال عرض موقف الإمام الرّازي من الدليل العقلي والدليل السمعي ومناقشته يتبيّن أنّه لم ينطلق من منهج علمي قويم، حيث لم يبيّن الإعتبارات التي جعلت الدليل العقلي بعجره وبجره يفيد اليقين، بخلاف الدليل السمعي الذي هجم عليه بأدلة أكثرها تشغيبات وتشكيكات لا تعكر صفاءه ودلالته اليقينية، مما يعطينا انطباعا على أنّ الإمام الرّازيّ ينطلق من خلفية فكرية تقدس العقل وتهون من غيره.

الفصل الثّالث

الفصل الثالث: السّلطة الإلهية على فعل العبد عند الإمام الرّازيّ

المبحث الأوَّل: مفهوم القضاء والقدر وحقيقة الفعل عند الإمام الرّازيّ

- المطلب الأوَّل: مفهوم القضاء والقدر عند الإمام الرّازيّ
- المطلب الثَّاني: حقيقة فعل العبد عند الإمام الرّازيّ
- المطلب الثَّالث: حقيقة فعل الإله عند الإمام الرّازيّ

المبحث الثَّاني: سلطة القضاء والقدر على فعل العبد عند الإمام الرّازيّ

- المطلب الأوَّل: موقف الإمام الرّازيّ من سلطة القضاء والقدر على فعل العبد
- المطلب الثَّاني: أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من سلطة القضاء والقدر على فعل العبد
- المطلب الثَّالث: مناقشة أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من سلطة القضاء والقدر على فعل العبد

المبحث الثَّالث: موقف الإمام الرّازيّ من سلطة الفعل الإلهي على فعل العبد

- المطلب الأول: موقف الإمام الرّازيّ من سلطة العلم الإلهي على فعل العبد
- المطلب الثاني: موقف الإمام الرّازيّ من سلطة الإرادة الإلهية على فعل العبد
- المطلب الثالث: موقف الإمام الرّازيّ من سلطة القدرة الإلهية على فعل العبد

تتجسد السّلطة الإلهية على فعل العبد من خلال أمرين:

الأول إيماني: ويتمثل في الإيمان بالقضاء والقدر، وهي نظرة تستند إلى دليل السّمع الذي ينص على وجوب الإيمان بالقضاء والقدر(1)، لتنطلق حيثيات المسألة من خلال الدلالة اللفظية الّتي توضح مفهوم القضاء والقدر.

والثاني عقلي: ويتمثل في نظرة العقل في كيفية صدور الفعل الإلهي وكيفية تعلق الفعل الإنساني به، وهذه النظرة عامة لكل من يريد الغوص في هذه المسألة بعقله حتّى وإن كان لا يؤمن بوجود عقيدة تُسمّى القضاء والقدر، ومن خلال هذين الأمرين أصّل الإمام الرّازيّ لموقفه في السلطة الإلهية على فعل العبد.

---

(1) من هذه الأدلة المتضمنة وجوب الإيمان بالقضاء والقدر ما يلي:

أ- من القرآن:

- قوله تعالى:﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[القمر: 49]، قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسيرها: "خلق الله الخلق كلهم بقدر، وخلق لهم الخير والشر بقدر، فخير الخير السعادة، وشر الشر الشقاء، بئس الشر الشقاء". جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، (22/ 606)

- قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾[الأحزاب: 38]، قال أبو جعفر الطبري: وكان أمر الله قضاء مقضيا. جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، (20/ 276).

ب- من السنّة:

- حديث جبريل؛ قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ ﷺ: «**أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ**»، وفيه أنّ ابن عمر قال فيمن أنكر القدر: فَإِذَا لَقِيتَ أُولَئِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْهُمْ ، وَأَنَّهُمْ بُرَآءُ مِنِّي ، وَالَّذِي يَحْلِفُ بِهِ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ لَوْ أَنَّ لأَحَدِهِمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا ، فَأَنْفَقَهُ مَا قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ.أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب: الإيمان والإسلام والإحسان، رقم: 1.

- قال رسول الله ﷺ: «**لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُؤْمِنَ بِأَرْبَعٍ: يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ بَعَثَنِي بِالحَقِّ، وَيُؤْمِنُ بِالمَوْتِ، وَبِالبَعْثِ بَعْدَ المَوْتِ، وَيُؤْمِنُ بِالقَدَرِ**». أخرجه الترمذي، كتاب القدر، باب ما جاء في الإيمان بالقدر خيره وشرّه، رقم: 2145. قال المباركافوري: "وحديث عليّ هذا رجاله رجال الصحيح". تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفورى، ت: عبد الوهاب بن عبد اللطيف، المكتبة السلفية –المدينة المنورة، الطبعة الثانية، 1383هـ / 1963م، (6/ 358).

المبحث الأول: مفهوم القضاء والقدر وحقيقة الفعل عند الإمام الرّازيّ

يقتضي السفر مع الإمام الرّازيّ في رحلة البحث عن حقيقة السلطة الإلهية اتجاه الفعل الإنساني أن نبحث في المنطلقات المفاهمية التي كان يقف عليها في بناء أفكاره وتوجيهها، لأنّ هذه المفاهيم هي الّتي تسهّل لنا عملية التفاعل الصحيح مع المعلومة من حيث إظهارها على المراد الذي كان يريده الإمام الرّازيّ، وتضمن لنا وحدة الموضوع بين القضايا الّتي يوردها وبين القضايا الّتي نوردها كنقض لكلامه من خلال عملية المناقشة والإلزام.

المطلب الأول: مفهوم القضاء والقدر عند الإمام الرّازيّ

إنّ الإمام الرّازيّ لم يتعمّق في تشخيص المصطلح(1)، ولم يسعَ إلى تشكيل مفهوم عام لدلالة عناصر المسألة؛ القضاء، القدر، وذلك باعتبار أنّ الكتاب يناقش المسألة في مستويات متقدمة في المناظرة والجدل، فلا يرجع إلى المفاهيم اللّفظية إلا عند الحاجة إلى المجاراة الجدلية في دلالة اللفظ، وهو قليل جدا في مسائل العلم الإلهي، لأنّ معظم مسائله مشترِكة في المفاهيم العامة بين أغلب علماء هذا المجال، وخاصة أنّ طرح الإمام الرّازيّ لهذه المسائل كان طرحا عقليا أين يقلّ تأثير الاختلاف الدلالي للألفاظ، لأنّ "**المباحث اللّفظية لا تدفع الحقائق العقلية، وإنّما يكون تأثيرها في انتقال البحث من مقام إلى مقام آخر، وذلك قليل الفائدة**"(2) في الجدل العقلي.

---

(1) معنى القضاء والقدر في اللغة هو:

أ- القضاء: يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته؛ وسمي القاضي قاضيا لأنّه يصدر الأحكام، وسميت المنية قضاء لأنّها أمر ينفذ في ابن آدم. **انظر**: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ت: عبد السلام مُحَّد هارون، دار الفكر، 1399هـ / 1979م، (5/ 99).

ب- القدر: يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، ويأتي بمعنى التقدير. **انظر**: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (5/ 62).

أمّا في الاصطلاح: فقد اختلفت عبارات العلماء في تعريف القضاء والقدر إلّا أنّها متقاربة في المعنى، فعرفه الجرجاني بأنّه: "عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد". التعريفات، الجرجاني، ص: 225. وعرّفه ابن حجر، قال: "والمراد أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها ثم أوجد ما سبق في علمه أنه يوجد، فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته". فتح الباري، ابن حجر، (1/ 118). فهي تدور على حكم الله تعالى وتقديره وعلمه وإيجاده على وفق علمه.

(2) المطالب العالية، الرّازي، (1/ 135).

ومن خلال هذه المباحث اللّفظية القليلة يمكن أن تتشكل لنا الخلفية المفاهيمية الّتي كان ينطلق منها في تقريراته، يقول الإمام الرّازيّ: "**واعلم أنّ القضاء يحتمل أن يكون المراد منه وضع الأسباب الّتي يلزم من مصادقات بعضها لبعض، تأديها بالآخرة إلى هذا الفعل ... ويحتمل أن يكون المراد منه علم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل، أو حُكمه بوقوعه**"[1]، فينتج لنا أنّ القضاء يأتي بثلاثة مفاهيم؛ المفهوم الأول: هو الأسباب المشاركة في تيسير وجود الفعل، والثاني: هو علم الله تعالى بكل الجزئيات المشاركة في وجود الفعل، والثالث: هو الحكم بوجود الفعل، ولعلّ الإمام الرّازيّ يرجّح المفهوم الثالث، وإن كانت كل هذه المفاهيم لا تؤثّر في تقرير مذهبه، يقول في المراد من قوله صلى الله عليه وسلم: «**فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ**»[2]:"**يدل على أنّ المواظب على أعمال أهل النّار، إنما ينقلب مؤمنا لأنّ القضاء الإلهي، وجب قلبه من إحدى الحالتين إلى الأخرى**"[3]، وقال كذلك في نفس السّياق: "**لأنّ القضاء الإلهي، اقتضى ذلك، وقلبه من أحد الجانبين إلى الجانب الآخر**"[4]. فاستعماله للفظ "**وجب**" الذي يدل على السقوط والوقوع[5]، ولفظ "**اقتضى**" الذي يدل على إنفاذ الأمر[6]، يُرجِّح المفهوم الثالث لأنّ كليهما يصبّ في معنى الحكم بوقوع الفعل.

كما نجده لا يفرّق بين معنى القضاء والجبر من حيث الاستعمال من خلال اختلاف تسمياته لهذه المسألة؛ فمرّة يسمّيها "**مسألة القضاء والقدر**"[7]، و مرّة يسمّيها "**مسألة الجبر والقدر**"[8]، مما يوحي أنّ معنى القضاء هو نفسه معنى الجبر بدلالة المقابلة، لكن من خلال تتبع كلامه وتصريحه بأنّ مفهوم الجبر هو إجبار وإكراه واضطرار الإنسان إلى الفعل، وهو ما عبر عنه بأنّ "**الإنسان مضطر في صورة مختار**"[9]، يظهر أنّ الجبر هو لازم قضاء الله تعالى، فكلّ ما حكم الله تعالى بوقوعه لا بدّ أنّ

(1) المصدر السابق، (9/ 237، 238).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم: 3036. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمّه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، رقم: 2643.

(3) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 225).

(4) المصدر نفسه، (9/ 226).

(5) **انظر**: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (6/ 89).

(6) **انظر**: المرجع نفسه، (5/ 99).

(7) المطالب العالية، الرّازي، (1/ 63)، (9/ 61، 213، 241).

(8) المصدر نفسه، (2/ 144)، (3/ 333، 357)، (8/ 91)، (9/ 6، 16، 113، 132).

(9) المصدر نفسه، (3/ 60)، (9/ 43،25، 258).

يُجبر العبد على فعله ولا قدرة له على خلافه، وعليه فإنّ الإمام الرّازيّ يعبّر أحيانا بالقضاء وأحيانا يعبّر بلازمه وهو الجبر.

أمّا مفهوم القدر عند الإمام الرّازيّ فمن خلال مناقشاته للمعتزلة ومجاراته لهم في الدلالة اللفظية يتبين أنّ المفهوم الّذي يتبناه أو على الأقل يقبله هو أنّ معنى القدر هو: الخلق والإيجاد والتّكوين؛ أي أنّ الله هو الّذي خلق كل ما يجري فيه الإنسان؛ وذلك أنّه استدل على المعتزلة بحديثين؛ الأول قوله ﷺ: «**احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ مُوسَى: يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُونَا خَيَّبْتَنَا وَأَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ، فَقَالَ لَهُ آدَمُ: أَنْتَ مُوسَى، اصْطَفَاكَ اللهُ بِكَلَامِهِ، وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ، قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى، فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى**»[(1)]، فقال على لسان المعتزلة: "**ليس المراد من لفظ التّقدير هاهنا: الخلق والتكوين**"[(2)]؛ أيْ في قول آدم عليه السلام: «**أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَهُ اللهُ عَلَيَّ**»، والثاني قوله ﷺ: «**لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ، حَتَّى يُؤْمِنَ بِأَرْبَعٍ: يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ بَعَثَنِي بِالحَقِّ، وَيُؤْمِنَ بِالبَعْثِ بَعْدَ المَوْتِ، وَيُؤْمِنَ بِالقَدَرِ**»[(3)]، فقال على لسان المعتزلة: "**فنقول: لا نسلم أن المراد بالقدر: الخلق**"[(4)]، ثم يقول بعد ذكر أدلتهم وانتقالهم إلى التسليم الجدلي: "**سلمنا: أن المراد من القدر الخلق والإيجاد**"، فمن خلال كلامه المحكي عن المعتزلة يتبيّن أنّ نقاشهم ينبني على خلفية المفهوم الّتي كان الإمام الرّازيّ يتبناها، ولو لم يكن كذلك، لم يكن لقولهم لا نسلّم وسلّمنا معنى.

ومن جهة أخرى فإنّه ردّ كلّ المعاني الّتي تحتملها لفظة القدَر، وهي:

1- فليس القدَر هو الكتابة في اللّوح المحفوظ؛ لأنّ العلم بوجود اللّوح المحفوظ ليس من شرائط الإيمان، ولا من واجباته، بينما الإيمان بالقدر من شرائط صحّة الإيمان[(5)]، وذلك لأنّه ركن من أركان الإيمان.

---

(1) سبق تخريجه، ص: 120.

(2) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 217).

(3) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب القدر عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الإيمان بالقدر خيره وشره، رقم: 2145، وأخرجه أحمد في مسنده (2/ 152)، رقم: 758. وأخرجه الحاكم في مستدركه، (1/ 87)، رقم: 90. قال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين"، وقد عزاه الإمام الرّازيّ إلى أبي داود في سننه، وهو وهم منه، فإنّ أبا داود الذي أخرجه هو الطيالسي في مسنده (1/ 103)، رقم: 108، وليس أبو داود السجستاني صاحب السنن.

(4) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 219).

(5) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 221، 222).

2- وليس من معاني القدَر البيان؛ لأنّ البيان، إن كان للبشر فهو مفقود، وإن كان للملائكة فليس من واجبات الإيمان، والإيمان بالقدر من واجبات الإيمان[1].

3- وليس كذلك من معاني القدر العلم، لأنّ من علم ذات الله وصفاته لا يقال: إنه قدر ذات الله وصفاته، و"**إن حُمل على العلم المقتضي إيقاع الفعل على وجه خاص، فهذا يقتضي أن لا يحصل القدر إلا مع التخليق والتكوين**"[2]، وهذا الاحتمال الأخير يؤكد ما فهمناه من أنّ مفهوم القدَر عند الإمام الرّازيّ هو الخلق والتكوين.

قد يعترض على هذا المفهوم بأنّ بعض الآيات تضمنت ذكر الخلق والقدر معا، مع بُعد احتمالية التأكيد واتحاد المعنى، كقوله تعالى:﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[القمر: 49]، وقوله تعالى:﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[الفرقان: 2]، فمعنى القدر في هاتين الآيتين هو التقدير؛ وهو "**عبارة عن إيقاع ذلك الفعل في زمان مخصوص، ومحل مخصوص، على وجه مخصوص**"[3]، وعلى هذا المعنى فإنّ التّقدير لا يكون إلّا مع العلم أو ممن اتصف بصفة العلم[4]، ومنه فإنّ للقدر معنيين؛ الأول الخلق والإيجاد، والثاني التّقدير، والتّقدير يدل بدلالة الالتزام الذّهني على المعنى الأول، لأنّ التّقدير"**لا يتأتى إلا ممن كان محدثا للفعل**"[5].

فينتج أنّ القضاء سابق للقدر ومتأخر عليه؛ فسابق باعتبار أنّ الخلق والإيجاد متأخر على الحكم بوقوع الشيء، ومتأخر باعتبار أنّ الحكم بوقوع الشيء متأخر على تقديره، والعلم متقدم عليهم جميعا.

المطلب الثاني: حقيقة فعل العبد عند الإمام الرّازيّ

يرجع مبدأ صدور فعل الإنسان إلى وجود العلم أو الاعتقاد أو الظّنّ في أنّ تحصيل ذلك الفعل يحدث مصلحة راجحة، فيحدُث في القلب ميل إلى الفعل، فإن كان ذلك الميْل جازما تحركت الأعضاء فيكون الفعل، أمّا إذا كان العلم أو الاعتقاد أو الظّنّ في أنّ تحصيل ذلك الفعل يحدث

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 222)

(2) المصدر نفسه، (9/ 222).

(3) المصدر نفسه، (9/ 139).

(4) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 139).

(5) المصدر نفسه، (9/ 139).

مفسدة راجحة، فيحدث في القلب نفرة، فإن كانت النّفرة جازمة حصل التَّرك[1]، وهذه العناصر يجملها الإمام الرّازيّ في قوله: "**مجموع القدرة مع الداعي**"[2] وهذا المجموع مستلزم للفعل؛ أي أنّ علّة وجود الفعل هو وجود مجموع القدرة مع الداعي، والمقصود من الفعل هو حركة الأعضاء فقط، وليس أثر تلك الحركة، لأنّ الأثر هو المفعول وليس الفعل، و"**العرب يسمّون محل العمل عملا، يقال في الثّياب والخاتم، هذا عمل فلان، والمراد محل عمله**"[3]، أي أنّ العرب تتجوّز في إطلاق المفعول على الفعل، فإنّ الخاتم والثّياب مصنوع بصنع فلان وهو حركة أعضائه أثناء التصنيع؛ أي فعله أثناء التصنيع.

ويقصد بالعلم والاعتقاد والظّنّ؛ جملة التّصديقات أو الأحكام الذهنية النّاتجة عن التصورات المشاركة في تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة، فالتّصورات لا تخرج عن أربعة أنواع، وهي: أحدها التّصورات المدركة بالحواس الخمس؛ كالمبصرات، والمسموعات، وثانيها التّصورات المدركة بالنفس، كالألم واللّذة، وثالثها التّصورات المدركة بالفطرة، كتصور الوجود والعدم والكثرة، والنوع الرابع التّصورات المدركة بتركيب العقل والخيال؛ كتصوّر بحر من زئبق، فبالبصر أدركنا البحر، وأدركنا الزئبق، فالخيال يركّب صورة البحر مع صورة الزئبق[4]، وهذه الأنواع الأربعة من التصوّرات تقوم عليها كلّ الأسباب الداخلية والخارجية عن ذات الإنسان[5]، والمساهمة في تشكل العلم أو الاعتقاد أو الظّنّ، حيث يختلف العلم والاعتقاد والظّنّ باختلافها، سواء من حيث اليقين والظّنّ أو من حيث تعارض

(1) **انظر**: المصدر السابق، (3/ 9)، (7/ 366)، (9/ 39، 40).
(2) المصدر نفسه، (3/ 35، 73)، (4/ 111، 113)، (9/ 23، 34، 229، 301).
(3) المصدر نفسه، (9/ 156).
(4) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 49، 50)، (2/ 90).
(5) يقسم الإمام الرازي الأسباب الداخلية التي تكون من ذات الإنسان إلى ثلاثة أقسام؛ الأول: اختلاف ماهية النفس الناطقة من حيث الذات والجوهر؛ فمنها من تكون زكية ومنها من تكون بليدة أو رحيمة أو قاسية ...وغيرها، والثاني: اختلاف الأمزجة، وخاصة مزاج الدماغ؛ فمن كان حار مزاج الدماغ كان شديد الغضب مشوش الفكر ومن كان بارد مزاج الدماغ كان بليدا ناقص الفكر، والثالث: اختلاف أشكال الأعضاء؛ فمن كان مقدم رأسه كبيرا كان قوي التخيل، ومن كان مؤخر رأسه كبيرا كان قوي الحفظ، ومن كان معتدل الرأس كان جيد الفكر وهكذا في غيرها من أشكال الأعضاء. أمّا الأسباب الخارجية فهي كذلك ثلاثة أمور؛ الأول: الأُلْف والعادة؛ فمن ألف شيئا فإنّه يرسم له تصورات توجب حصول اعتقاد فاعل، والثاني: اللذة والسرور؛ لأنّ النّاس مجبولة على حبّ كل ما يحقق السرور واللذة كالرئاسة والجاه والمال، والثالث: ممارسة النظر والاستدلال؛ فمن كان كثير النظر والاستدلال كان سهلا عليه الوقوف على الحق، وتتفاوت السهولة بحسب كثرة الممارسة، وكلّ سبب من هذه الأسباب جنس تحته أنواع غير محصورة يوجب اختلاف العلم والاعتقاد؛ أي أنّ داعية الفعل يتشكل من خلال تفاعل الأسباب الفطرية والأسباب المكتسبة. **انظر**: المرجع السابق، (9/ 35 – 39).

الحكم في القضية الواحدة؛ فهذا يأخذ من قضية ما حُكما يقينيا والآخر يأخذ منها حكما ظنيا، ويختلف الظّنّ واليقين بينهما من حيث الإيجاب والسلب، وذلك كله بحسب تفاوت التّصورات لهذه الأسباب(1)؛ ومثاله من يعتقد صدق نبوة مُحَّد ﷺ، ومن يعتقد خلافها، فهي قضية واحدة والاعتقاد مختلف بحسب اختلاف التّصورات القبلية، مع العلم أنّه لا أثر لاختلاف هذه الأحكام سواء كانت علما أو اعتقاد أو ظنّا في الحمل على الفعل أو الترك، لأنّ الاعتقاد والظّنّ يقومان مقام العلم في الحمل على الفعل، وذلك أنّ الإنسان إذا علم أن في الطريق سبُعا، فإنّه يحترز منه، وكذلك الأمر إذا اعتقد، أو ظنّ، فإنّه أيضا يحترز منه، كما أنّه لا فرق بين كون هذا العلم مطابقا لواقع الأمر أو غير مطابق له، لأنّ الإنسان إذا علم أو اعتقد أو ظن أنّ تحصيل فعل ما يحقق له مصلحة، فإنّه يفعل الفعل بغض النظر عن تحقق تلك المصلحة في واقع الأمر(2).

أمّا الفرق بين العلم والاعتقاد والظّنّ فإنّ العلم ما أفاد اليقين والاطمئنان التّام بحيث يكون داعية قويا إلى الفعل، والظّنّ ما لم يفد اليقين والاطمئنان التّام وكان أضعف في الدَعاية إلى الفعل، والاعتقاد قد يكون جازما بحيث يصل إلى قوة العلم في الدعاية إلى الفعل وقد ينزل إلى أضعف من مرتبة الظّنّ في الدعاية إلى الفعل، فهو متغير بحسب تمكنه من القلب وطبيعة الدليل المستند إليه، فقد يكون تقليدا بلا دليل ولا شبهة وقد يكون علما ضروريا، أي أنّه عامّ يشمل العلم والظّنّ وغيرهما، ولم يكتف الإمام الرّازيّ بذكر الاعتقاد فقط لأنّ من العلماء من يجعل الاعتقاد أدنى من درجة العلم في قوة الداعي وذلك أن الاعتقاد يمكن أن يشكك الإنسان فيه نفسه بخلاف العلم فإنّه لا يتطرق إليه الشّك، أو أنّ الإمام الرّازيّ نصّ عليهما باعتبار ذكر بعض أفراد العام لأهميتهما في الدعاية في تحصيل الفعل(3).

ويَقصد بالمصلحة والمفسدة؛ أنّ المصلحة هي تحقيق اللّذة والسّرور أو ما يكون مؤديا إليهما، أو إلى أحدهما، فالأول مطلوب بالذّات والثاني مطلوب بالغرض والتّبع، وأمّا المفسدة فهي الابتعاد عن الألم والغمّ، أو ما يكون مؤديا إليهما أو إلى أحدهما، فالأول مطلوب بالذّات والثّاني مطلوب بالغرض، ولا يشترط في حصول الفعل أن تكون المصلحة أو المفسدة مطابقة لواقع الأمر، لأنّ المصلحة والمفسدة متأخرة عن الفعل فهي الغاية من الفعل والأثر المرجو منه، فيكفي في حدوث

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 38، 39).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (7/ 366).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 14 – 16)، (4/ 11).

الفعل أن يحصل الاعتقاد أو الظّنّ بأنّها مصلحة أو مفسدة، ولا يشترط أن تكون محققة في نفسها، فلو اشترطنا في صدور الفعل أن تكون محقّقَة للزم الدور بحيث يتوقف حصول الفعل على تحققها وتتوقف هي على حصول الفعل، ومن جهة أخرى نجد تحصيل اللذة والسرور أو تفويت الألم والغمّ متفاوت في تحققه بين الضعف والقوة والشدّة، فتكون لذة أقوى وأتم من لذّة، وسرور أقوى وأتم من سرور، وغم أشد من غم، وألم أشدّ من ألم، ودرجات هذا التفاوت غير مضبوطة ولا محصورة لكون الشيء الواحد قد يجتمع فيه اللذة من جهة والألم من جهة أخرى، وقد تقل هذه الوجوه وقد تكثر، بالإضافة إلى كون نفس اللذّة أو الألم متفاوتة من شخص إلى آخر، فقد تكون عند شخص قوية وعند غيره متوسطة الحال[1]، وعليه لا يهمّ في حصول الفعل نسبة تحقُّق هذه المصلحة في ذهن الفاعل، المهم أن تكون هناك مصلحة سواء خسيسة أو نفيسة، ولا يعترض عليها بوجود حركات إرادية ليس لها غاية أو مصلحة كالحركات العبثية؛ مثل عبث الإنسان بشعرة واحدة من شعرات لحيته، أو الجائع إذا وضع عنده رغيف، فإنه يبتدئ بكسر جانب معيّن منه دون سائر الجوانب، لا لغرض يرجّح جانبا على جانب، لأن حقيقة هذه الحركات أنّ لها غاية؛ فالحركة العبثية لما كانت غايتها خسيسة لم يكن بين وجودها وعدمها فرق معتبر، إجراءً للحقير مجرى المعدوم، وأمّا الجائع فإنه لابد له من مصلحة ترجح جانبا عن جانب، هي كونه ألذ وأوْفق أو كونه أقرب، أو شيء آخر يكون حاصلا في الذّهن[2].

ويَقصد بميل القلب ونفرته، حدوث إرادة تحصيل ذلك الفعل في القلب أو حدوث إرادة ترك تحصيل ذلك الفعل في القلب، ويطلق على الثاني الكراهية؛ أي كراهية الفعل، وهذا المعنى هو قول الفلاسفة في حدّ الإرادة، وبسببه أنكروا صفة الإرادة لله تعالى، لأنّه منزّه عن ميل القلب ونفرته، وقد ارتضى الإمام الرّازيّ هذا المعنى في إثباته للعبد دون الله تعالى، أمّا الإرادة عند المتكلمين؛ فهي صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب ومن غير تكوين، وقد ذكر الإمام الرّازيّ مناقشة الفلاسفة للمتكلمين في إبطال هذا التعريف الذي لا يعقل معناه، لأنّ معنى الترجيح وقوع أحد جانبي الممكن وهو نفسه التكوين، فكيف يقال من غير وجوب ومن غير تكوين؟ وهناك سبب آخر في تبنّي الإمام الرّازيّ لمفهوم الإرادة –عند العبد– بما يوافق مذهب الفلاسفة لأنّ تبني

(1) **انظر**: المصدر السابق، (3/ 18، 24، 29)، (9/ 39).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 365 – 367).

مفهوم الإرادة على ما ذهب إليه المتكلمون يهدم مقولته وتأصيله فيما يخص صدور الفعل من حيث إنّ مجموع القدرة مع الدّاعي يوجب حصول الفعل[1].

وتنقسم الإرادة إلى إرادة كلّية وأخرى جزئية؛ وذلك بحسب تعددها في الفعل الواحد فإنّ غالب الأفعال تحتاج في حصولها إلى حصول أفعال جزئيّة، فمثلا إذا أراد شخص أن يذهب إلى المسجد فإنّه يحتاج إلى تحصيل عدّة خطوات من أجل تحقيق الوصول إليه؛ فإرادة الذّهاب إلى المسجد إرادة كلّية، أمّا تلك الخطوات فإنّ كل واحدة منها تحتاج إلى إرادة جزئيّة، ويقال فيها ما يقال في الإرادة الكلّية من حيث وجود الدّاعي وميول القلب والقدرة، إلاّ أنّ الدّاعي للفعل الكلّي أو الأفعال الجزئيّة واحد، وهو تصور المصلحة في الذّهاب إلى المسجد، فهي أفعال منفصلة بمجموعها محصلة لفعل كلّي لداعية واحد[2].

ويقصد الإمام الرّازيّ بالقدرة؛ القوة المحركة للأعضاء، ولا تكون هذه القوة إلا بسلامة الأعضاء وسلامة المزاج واعتدال البنية[3]، وتكون مركوزة في الأوتار والعضلات، وهي صالحة للفعل ولضده، ولا يمكن لها أن تكون مصدرا للفعل المعين إلّا إذا ترجح أحد الطرفين من الفعل أو الترك بمرجح خارجي[4]، بخلاف ما ذهب إليه المتكلمون بأنّ القدرة هي المكنة من الفعل والترك[5]، وعلى هذا فإنّ الإمام الرّازيّ بمنأى عن الإشكالية التي وقع فيها المتكلمون، متى تحدث القدرة على الفعل؛ قبله أم معه أم بعده، لأنّ سلامة الأعضاء تكون موجودة قبل الفعل ومعه، ومن جهة أخرى فإنّ المُكنة من الفعل والتّرك لا يمكن أن تحصل مع الفعل ولا قبله ولا بعده؛ لأنّ القول بأنّها تحصل معه كان جمعا بين النّقيضين، حيث يمتنع حصول القدرة على الفعل حال حصوله، لأنّه مشروط بالتّمكن من التّرك، والجمع بين عدم الفعل حال حدوث الفعل، هو جمع بين العدم والوجود، وهو محال، والمحال لا قدرة عليه، وأمّا إذا قلنا أنّها تحصل قبله، فيحتمل وجهين:

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (3/ 19، 175، 177)، (9/ 11).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 63).

(3) وممن ذهب من العلماء إلى هذا المعنى الكعبي من المعتزلة وابن حزم من أهل الظاهر؛ فقال الكعبي هي: صحة البدن والسلامة من الآفات، وقال ابن حزم: هي صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع. **انظر**: الفرق بين الفرق، البغدادي،ص: 167. والفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، (3/ 18).

(4) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (7/ 366)، (9/ 40).

(5) **انظر**: المصدر نفسه، (4/ 102).والتعريفات، الجرجاني، ص: 19.

الأول: أن يقال أنّ القدرة حال عدم الفعل متمكنة من الفعل في ذلك الوقت الذي هو وقت عدمه، وهو محال.

والثاني: أنّ القدرة في الزمن الأول متمكنة من إيقاع الفعل في الزّمان الثاني، وهو مشروط بحضوره، لأنّ وقوعه دون حضوره ممتنعا عقلا، وحضور الزّمان الثّاني في الزّمان الأول كذلك ممتنع عقلا، والموقوف على الممتنع ممتنع، وأمّا إذا قلنا تحصل بعده، فإنّه يمتنع حصول القدرة على الفعل بعد حصول الفعل، ذلك معلوم بالبديهة[1]

يبقى علينا أن نبيّن معنى كلامه الّذي أجمل فيه هذه العناصر وهو مجموع القدرة مع الدّاعي؛ فالقدرة سبق بيان مقصوده منها، أمّا الدّاعي فإنّه يقابل أمرين؛ الأمر الأول: هو العلم أو الاعتقاد أو الظّنّ بحصول مصلحة في الفعل، والأمر الثاني: هو ميل القلب إلى الفعل أو التّرك؛ أي أنّ الدّاعي يشمل العلم والإرادة.

إلا أنّ الإمام الرّازيّ يحصر الداعي في العلم والاعتقاد والظّنّ فقط دون اعتبار لميْل القلب، يقول: "**الدعاء: اسم للقول المخصوص، إلا أنّ الإنسان إذا علم أو ظن أو اعتقد أن له في فعل مخصوص خيرا راجحا، فإنه يصير ذلك العلم، أو الاعتقاد، أو الظّنّ، حاملا له على الفعل...فيسمى هذا العلم، أو الاعتقاد، أو الظّنّ بالدّاعي، لأجل هذه المناسبة**"[2]، وعكس الداعي هو الصّارف؛ وهو الحامل على ترك الفعل، لأنّ الصّارف في واقع الأمر داعية، فهو يدعو إلى عدم الفعل[3].

وقد يعترض على الإمام الرّازيّ بأنّ العلم لا يكون له أثر إلا إذا وجد محل التأثير، ثمّ إن المقابلة بين عناصر الفعل ومجموع القدرة والداعي تقتضي أن تكون الإرادة أمرا زائدا في عناصر الفعل، لأنّ القدرة تقابل القدرة، والداعي يقابل العلم أو الاعتقاد أو الظّنّ، أمّا الإرادة فلا يقابلها شيء! غير أنّ سياقات كلامه يفهم منها أنّ هناك سببين لعدم ذكر الإرادة ضمن مفهوم الداعي:

الأول: اتحاد المحل؛ وهو "**أنّ العقلاء يجدون الفهم والإدراك والعلم من ناحية القلب ... وإذا كان محل العلم هو القلب، وجب أن يكون محل الإرادة هو القلب**"[4] وهذا الذي ذكره

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (4/ 103، 104)، (8/ 14، 15).
(2) المصدر نفسه، (3/ 9، 10).
(3) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 13).
(4) المصدر نفسه، (7/ 165).

الإمام الرّازيّ ليس في سياق بيان المسوّغات التي تعطي العلم أحقيّة الوصف بالدّاعي، وإنّما كان في سياق إثبات أنّ القلب هو العضو الرئيسي لكل الأعضاء، لكن تعريجه على الإرادة في كلامه على العلم يوحي أنّه يقرر أنّ ذكر العلم يوجب ضمنيا ذكر الإرادة.

الثاني: التّلازم والتّبعية؛ أي أنّ الإرادة تابعة للعلم وملازمة له "**فالعلم بكونه نافعا يوجب حصول الميل، والعلم بكونه ضارا يوجب حصول النّفرة عنه، وعلى هذا التّقدير فالدّاعي والصّارف في الحقيقة هو هذا العلم**"(1)، والدّليل على ذلك أنّ الإنسان إذا تساوى عنده اعتقاد المصلحة في الفعل والترك، فإنّه لا يتحرك من مكانه، فإذا مال جانب اعتقاد المصلحة في الفعل، فإنّه يتحرك من مكانه "**وهذا يدل على أن الميل والإرادة تابعين لهذه الاعتقادات**"(2).

وهذان السببان لا يمكن اعتبارهما مسوغا لإقصاء الإرادة من مفهوم الداعي، لأنّ مقام الشرح والتفكيك والغوص في التفاصيل الدقيقة يقتضي ذكر كل العناصر على اعتبارها مستقلة بجانب من التأثير، وإبراز دور كل واحد منها في تحصيل الفعل، ومن جهة أخرى فإنّ التبعية والاشتراك في المحل لا يعني أبدا أنّ ذكر أحدهما يوجب وجود الثاني، فإذا كان زيد وعمرو في بيت واحد، فلا يدل ذكر زيد على وجود عمرو، مهما كان بينهما من التبعية والتلازمات الذهنية، خاصّة إذا كان لكل واحد منهما خصائص مستقلة عن الآخر.

ومهما يكن من أمرٍ فإنّ الإرادة والقدرة إذا تساوتا بالنسبة إلى وجود الفعل وعدمه، فإنّه يمتنع صدور الفعل، والعلم بذلك ضروريّ، إلاّ إذا حصلت الداعية القوية، والإرادة الجازمة، وانضمّت إليهما القدرة فعندها يصدر الفعل، وعليه يكون مجموع القدرة مع الدّاعية الجازمة موجبا للفعل، فليست الداعية وحدها هي التي يصدر عنها الفعل، ولا الإرادة وحدها، ولا القدرة وحدها، وإنّما يصدر بمجموعها، لكن المؤثر الأساسي هو الداعية(3).

وحجة ما ذهب إليه الإمام الرّازيّ في كيفية صدور الفعل كثير من النصوص منها:

أولا/ الأدلة من القرآن

1- قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾[آل عمران: 8]، وجه الاستدلال هو أنّ القلب "**يمتنع أن يميل إلى أحد الجانبين إلا**

(1) المصدر السابق، (3/ 19).

(2) المصدر نفسه، (3/ 20).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (4/ 77، 78).

لمرجح، وذلك المرجح هو حدوث داعية وإرادة في القلب... ثم تلك الدّاعية وتلك الإرادة، إن كانت داعية الكفر، فهي الخذلان والإزاغة والصّد ...وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن، وإن كانت تلك الداعية داعية الإيمان، فهي التوفيق والإرشاد والهداية ...وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن"(1)، ففي الآية لا يكون الكفر إلّا بعد وجود الزيغ وهو الداعية ثم يميل القلب إليه فإذا انضمت إليه القدرة كان الكفر.

2- قوله تعالى: ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَـٰنًا وَكُفْرًا ۖ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾[المائدة: 68]، وجه الاستدلال هو "**أن إسماع الله إياهم هذه الآيات، اقتضى أن يحصل لهم زيادة ميل ورغبة في الكفر،...واقتضى ترجيح فعل الكفر على فعل الإيمان**"(2)، فإسماع الكفار آيات الله كان داعية إلى زيادة حصول الكفر والطغيان.

ثانيا/ الأدلة من السنّة

1- عن عليّ ﷺ قال: كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فِي بَقِيعِ الغَرْقَدِ، فَأَتَانَا النَّبِيُّ ﷺ فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ، وَمَعَهُ مِخْصَرَةٌ، فَنَكَّسَ فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِمِخْصَرَتِهِ، ثُمَّ قَالَ: «**مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ إِلَّا كُتِبَ مَكَانُهَا مِنَ الجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَإِلَّا قَدْ كُتِبَ شَقِيَّةً أَوْ سَعِيدَةً**» فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلاَ نَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدَعُ العَمَلَ؟ فَمَنْ كَانَ مِنَّا مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَّا مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ، قَالَ: «**أَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ الشَّقَاوَةِ**» ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾[الليل: 5 – 10]»(3)، وجه الاستدلال بالحديث أنّ "**صلاحية الآلة وسلامة الأعضاء، حاصل بالنّسبة إلى الطّاعة والمعصية، وإلى اليسرى والعسرى، إلّا أنّه إن حصلت داعية الطّاعة، فذاك هو التّيسير لليسرى، وإن حصلت داعية المعصية، فذاك هو التّيسير للعسرى ... فأهل الشّقاوة هم الذين تيسرت لهم دواعي الفساد، وأهل السّعادة هم الّذين تيسرت لهم دواعي**

(1) المصدر السابق، (9/ 186).

(2) المصدر نفسه، (9/ 198).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز،باب موعظة المحدث عند القبر وقعود أصحابه حوله رقم: 1296. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمّه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، رقم: 2647.

الطّاعات"[1]؛ أي أنّ التيسير لا يكون إلّا مع وجود الداعية، فدلّ على أنّ الشّقاوة والسّعادة لا تكون إلاّ بمجموع القدرة والدّاعي.

2- عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنهما، قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعَلِّمُنَا الِاسْتِخَارَةَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا، كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ، يَقُولُ: «**إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالأَمْرِ، فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الفَرِيضَةِ، ثُمَّ لِيَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ، وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ العَظِيمِ، فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلاَ أَقْدِرُ، وَتَعْلَمُ وَلاَ أَعْلَمُ، وَأَنْتَ عَلَّامُ الغُيُوبِ، اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي - أَوْ قَالَ عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ - فَاقْدُرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي، ثُمَّ بَارِكْ لِي فِيهِ، وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي - أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ - فَاصْرِفْهُ عَنِّي وَاصْرِفْنِي عَنْهُ، وَاقْدُرْ لِي الخَيْرَ حَيْثُ كَانَ، ثُمَّ أَرْضِنِي» قَالَ: «وَيُسَمِّي حَاجَتَهُ»**[2]، وجه الاستدلال بهذا الحديث أنّ "**التيسير والصرف لا معنى له إلا إلقاء داعية الفعل في القلب، أو إلقاء داعية الترك فيه، فهذا الحديث يدل على أن صدور الفعل عن العبد، يتوقف على إلقاء تلك الداعية في قلبه**"[3] ولا يتصور أن تكون اختيار الله للعبْد إلّا بإيجاد الأسباب التي يكون بها العزيمة على الفعل أو التي تنقض عزيمة الفعل، وهذه الأسباب في حقيقتها داوع تقع في القلب، فإذا انضمت لها القدرة كان الفعل.

3- عن الحسن بن عليّ رضي الله عنهما، أنّه قال: عَلَّمَنِي رَسُولُ اللهِ ﷺ، كَلِمَاتٍ أَقُولُهُنَّ فِي الوِتْرِ:«**اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيْمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ، وَتَوَلَّنِي فِيْمَنَ تَوَلَّيْتَ، وَبَارِكْ لِي فِيْمَا أَعْطَيْتَ، وَقِنِي شَرَّ مَا قَضَيْتَ، إِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ، إِنَّهُ لَا يَذِلُّ مَنْ وَالَيْتَ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ**»[4]، وجه الاستدلال هو أنّ قوله ﷺ: «**وَتوَلَّنِي فِيْمَنَ تَوَلَّيْتَ**»،"**يدل على أنّ ولاية الله تعالى إمّا أن تكون عبارة عن خلق القدرة والآلة، ووضع الدّلائل، وإزالة الأعذار، فهي حقّ للكافر والمؤمن سواء، وعليه فإنّ الله ولي الكافرين، وولي المؤمنين، وهو باطل؛ لأنّ الله ليس وليا**

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 227).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة، رقم: 1109.

(3) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 232).

(4) أخرجه أبو داود في سننه، في الصلاة: باب القنوت في الوتر، رقم: 1425. والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في القنوت في الوتر، رقم: 464، والنسائي في سننه، كتاب الوتر، باب الدعاء في الوتر، رقم: 1745.قال محقق سنن أبي داود: إسناده صحيح.

للكافرين، وإمّا أن تكون ولاية الله لعباده بأمور لا توجد في حقّ الكفار"[1]ولا تكون هذه الأمور إلا الدواعي التي توجب مع وجود القدرة حصول الولاية.

المطلب الثالث: حقيقة الفعل الإلهي عند الإمام الرّازيّ

لما كانت الدّواعي الّتي تُرجح فعل الإنسان من تخليق الله تعالى وإيجاده وتكوينه، كان البحث منصبا على حقيقة خلق الله تعالى لهذه الدّواعي، وقد سبق أنّ الدّواعي متمثلة في العلم والظّنّ والاعتقاد، ولا يمكن للعقول أن تدرك حقيقة الفعل الإلهي إلاّ عن طريق قياس الغائب على الشاهد أو الانتقال من الأثر إلى المؤثر[2]، إلاّ أنّ دلالتهما ضعيفة عند الإمام الرّازيّ، وعلى الرغم من ذلك فإنّه يقبل استدلال المتكلمين على إثبات صفة العلم من خلال دليل الإحكام والإتقان، الذي هو في واقع الأمر قياس أولوي للغائب على الشاهد على أنّ صدور الأشياء المتقنة من العبد دليل العلم، لكن قبوله له على ما قرّره بأنّ هذا العلم الإلهي يؤخذ بحسب الأولى والأخلق، وقد استحسن غيرها من الطرق البرهانية المبنية على أنّ الله تعالى فاعل مختار[3]، ومهما يكن من أمر فإنّ مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل في الغائب كما هو في الشاهد، وإنّما يكمن الاختلاف في طبيعة هذه المكونات؛ وهو أن علم الله تعالى لا يحتاج إلى الفكرة والظّنّ كما هو حاصل في حق العبد، وأنّ الإرادة تابعة للعلم حتى أنّ الفلاسفة قالوا بأنّه لا معنى للإرادة إلا العلم، وإرادة الله تعالى أزلية وقديمة مستغنية عن المؤثر[4]، وهذه الإرادة إذا انضمت لها قدرة الله الّتي تعني القادرية على التّأثير، فيكون

---

(1) انظر: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 233).

(2) يبيّن لنا الإمام الرّازي كيفية ترقي النفس في العلوم حتى تصل إلى العلم بالله تعالى؛ فهي تترقى من علمها بنفسها إلى علمها بعلتها التي هي المؤثرات التي تؤثر مباشرة في النفس، ومن علمها بعلتها إلى علمها بعلة علتها، وهكذا تترقى مرتبة فمرتبة حتى تصل بالآخرة إلى حضرة واجب الوجود لذاته. **انظر**: المرجع السابق، (1/ 51).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 52)، (3/ 108، 117، 118)، (8/ 64).

(4) فهم ابن تيمية من سكوت الإمام الرّازي عن الفلاسفة في نفيهم للإرادة الإلهية وعدم اعتباره لتأثير الإرادة في حصول الفعل أنّه ينفي صفة الإرادة عن الله، قال: "فإنّ الرّازي ذكر في المطالب العالية مسألة الإرادة ورجّح فيها نفي الإرادة؛ لأنه لم يمكنه أن يجيب عن حجة المتفلسفة على أصول أصحابه الجهمية والمعتزلة ففر إليهم"، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (13/ 128)، حقيقة أنّ الإمام الرّازي لم يردّ على الفلاسفة في نفيهم للإرادة ولكنّه لم يرجح نفي الإرادة، بل صرح بإثبات الإرادة في هذا الكتاب خلال مناقشته للمعتزلة، قال: "فلا جرم افتقرت دواعي العباد وإرادتهم إلى مرجح آخر، فأما إرادة الله تعالى فإنها قديمة أزلية، فلا جرم استغنت عن إرادة أخرى، فظهر الفرق بين البابين"، المطالب العالية، الرّازي، (9/ 27)، وهذا نص صريح في إثباته لصفة الإرادة، نعم إنّ الإمام الرّازي إذا ذكر حجة للفلاسفة وسكت عنها فإنّه يوافقهم في الغالب، أما وأنّه قد صرّح

التخليق أو التّكوين، وهذه المعاني مأخوذة من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل: 40]، فقوله: ﴿كُن﴾يراد به نفاذ القدرة والإرادة، وقوله: ﴿فَيَكُونُ﴾يراد به التكوين والإيجاد والإحداث(1).

ولـمّا كان الله تعالى عالما بالجزئيات والحوادث وأحوال العالم كان عالما بتفاصيل حدوثها من كيفية مخصوصة وزمان مخصوص، ومحلّ مخصوص، وهو التّقدير، وكتب كل ذلك في اللوح المحفوظ، وهو الكتابة، ولا يكون هناك تكوين ولا إيجاد إلاّ وهو موافِق لما كتبه في اللّوح المحفوظ(2)، ومما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[آل عمران: 59]، فإذا تقرّر أنّ قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ استعارة عن الإحداث والإيجاد، وهي في الآية متأخِرة عن الخلق،"**فوجب أن يكون المراد من لفظ الخلق هاهنا: شيئا مغايرا للإحداث والإيجاد، فيكون هو التّقدير**"(3)، وممّا يدلّ على كتابة أفعال العباد قوله ﷺ: «**مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ إِلَّا كُتِبَ مَكَانُهَا مِنَ الجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَإِلَّا قَدْ كُتِبَ شَقِيَّةً أَوْ سَعِيدَةً**» فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَفَلاَ نَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدَعُ العَمَلَ؟ فَمَنْ كَانَ مِنَّا مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَّا مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ»، قَالَ: «**أَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ الشَّقَاوَةِ**»(4)، فقول السائل: أفلا نتّكل على كتابنا يا رسول الله؟ دليل على أنّ هناك كتابا سابقا مكتوبا فيه كلّ أفعال العباد، ومما يدلّ كذلك على كتابة كل ما هو كائن من أحوال العالم قوله ﷺ : «**كَتَبَ اللهُ مَقَادِيرَ الخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**»(5)، والكتابة تقتضي وجود الكتاب، وتقتضي تقدم العلم(6).

بإثباتها لله تعالى فوجب الأخذ بصريح قوله، غير أنّ الإمام الرّازي ظهر عليه أثر حجّة الفلاسفة في نفي صفة الإرادة، فقد حاول تجاوز تأثير الإرادة في وجود الفعل إلى وجود صفة العلم باعتباره المؤثر الحقيقي في الفعل، وهي مقاربة لمقالة الفلاسفة الذين لا يعرفون من الإرادة إلّا العلم.

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 19، 272)، (4/ 30، 31)، (9/ 27، 139)

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 221، 139).

(3) المصدر نفسه، (9/ 136).

(4) سبق تخريجه، ص: 162.

(5) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم: 2653.

(6) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 226، 227، 230).

المبحث الثاني: سلطة القضاء والقدر على فعل العبد عند الإمام الرّازيّ

لا يختلف النّاس في أنّ العلاقة بين القضاء والقدر وفعل العبد لا تخرج عن قسمة ثلاثية؛ إمّا أن تكون تحت تأثير قضاء الله وقدره؛ بمعنى أنّ فعل العبد لا يكون إلا بتقدير الله تعالى وخلقه وهو الجبر وممّن قال به الجهمية والفلاسفة، وإمّا ألّا يكون تحت تأثير قدر الله تعالى؛ بمعنى أنّه لا توجد أيّ علاقة تأثير بين قضاء الله وقدره وفعل الإنسان، وإنّما يرجع فعل الإنسان إلى ذاته استقلالا وهو حرية الإرادة، وممن قال به المعتزلة، وإمّا أن يكون فعل العبد واقعا تحت تأثير قضاء الله وقدره وذات الإنسان، بمعنى أنّ هناك علاقة اشتراك في التأثير، ثم اختلفت العقول في تشخيص طبيعة هذا الاشتراك إلى فريقين: الأول: حاول تفسير وظيفة قدرة الإنسان في الفعل وبيان مجال الاشتراك، وهم الأشعرية فيما يعرف بنظرية الكسب، والفريق الثاني: سلم باشتراك التأثير دون الولوج في التفاصيل وهم أهل الحديث[1].

المطلب الأول: موقف الإمام الرّازيّ من سلطة القضاء والقدر على فعل العبد

يمكن أن نقسم العلاقة باعتبار الخلق إلى قسمين:

الأول: أنّ الله هو خالق أفعال العباد ويدخل في هذا القسم الجهمية والفلاسفة والأشعرية وأهل الحديث.

والثاني: أنّ العباد هم الخالقون لأفعالهم ويدخل في هذا القسم المعتزلة ومن تبعهم.

لا يتردد الباحث في أنّ الإمام الرّازيّ يذهب إلى نصرة القسم الأوّل، القائل بأنّ الله هو الخالق لأفعال العباد، يتجلى ذلك في تصريحاته بذلك[2]، لكن إدراجه ضمن فرقة من الفرق التي تنطوي تحت هذا القسم فمحل تمحيص ونظر، لأنّه يصرح بثلاثة أقوال كلّ واحد منها يختلف عن الآخر، وهي:

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 9 – 12). والإيمان بالقضاء والقدر، محمّد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة –الرياض، الطبعة الرابعة، 1435هـ / 2014م، ص: 238، 244

(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 375)، (9/ 138).

أولا/ القول بالجبر

وهي المقولة الغالبة على كتابه بحيث يكاد يجزم الباحث بأنّ الجبر هو القول المختار عند الإمام الرّازيّ، أين تختلف عباراته وتتكرر لتشكل معنى واحدا وهو الجبر، ومن أمثلة هذه العبارات، قوله في معرض ذكر حجج من أنكر التكاليف بناء على القول بالجبر، قال: "**المقدمة الأولى في بيان أن القول بالجبر حق، اعلم أن الكلام في تقريره سيأتي بالاستقصاء في كتاب مفرد**"(1)، وقال كذلك: "**فيثبت بهذه الوجوه الخمسة عشر: أن القول بالجبر حق، وتمام الكلام في هذا الباب سيأتي في الكتاب التاسع**"(2).

وقوله في معرض تقرير مرجحات حصول الفعل، قال: "**فالإنسان مضطر في صورة مختار**"(3)، وقال: "**فثبت بما ذكرنا أنّ هذا الاعتبار الذي نجده من أنفسنا من أدلّ الدلائل على أنّ الكلّ من الله وأن الإنسان مضطر في صورة مختار**"(4).

وقوله في معرض الردّ على المعتزلة، قال: "**فإن قالوا: ... أن صدور تلك الأفعال عنه على سبيل الاختيار، لا على سبيل الاضطرار، فنقول: هذا هو الغلط الأخير، وعند ظهور الجواب عنه، لا يبقى البتة فيما ذكرناه إشكال**"(5)، وغيرها من العبارات الّتي لا تعني إلا الجبر في أعلى صور الغلو ومعانيه وهو الاضطرار أو الجبر المحض.

ثانيا/ القول بعدم استقلالية العبد في الفعل

مما يفهم من عدم استقلال الإنسان بالفعل هو عدم الانفراد بالفعل، ما يعني الاشتراك في التأثير في حصول الفعل، لأنّ الاستقلال بالفعل هو الانفراد به دون غيره(6)، وعدمه هو عدم انفراده بالفعل دون غيره، ويؤكد هذا المعنى مقابلته بين عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تأثير قدرته، قال في معرض ذكر نوع الأدلة التي سيستعملها في استدلاله: "**أما العامة؛ ففيها ما يدل على أنّ العبد لا**

---

(1) المصدر السابق، (8/ 11).

(2) المصدر نفسه، (8/ 19).

(3) المصدر نفسه، (3/ 60).

(4) المصدر نفسه، (9/ 25).

(5) المصدر نفسه، (9/ 44).

(6) **انظر**: لسان العرب، محمّد بن مكرم ابن منظور، دار صادر –بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، (3/ 81). وتاج العروس، الزّبيدي، دار الفكر –بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ، (6/ 300).

يستقل بالفعل والتّرك ... وفيها ما يدل على أن قدرة العبد غير مؤثرة"[1]. وقد عقد الإمام الرّازيّ لتقرير هذا الأمر بابا كاملا، قال: "**الباب الأول في تقرير الدلائل العقلية على أنّ أفعال العباد كلّها بتقدير الله، وأنّ العبد غير مستقل بالفعل والتّرك**"[2]، ولا يقال إنّ عنوان الباب ليس لازما في كونه مذهبا يقول به الإمام الرّازيّ، لأنّه يصرح بأنّ مذهبه عدم استقلالية الإنسان بالفعل، كقوله: "**مذهبنا أقوى بسبب حرف واحد، وهو أنّا إن قدحنا في قول الممكن لا بدّ له من سبب، انسدّ علينا باب إثبات الصانع، وإن سلّمنا بهذه المقدمة لزمنا القول بأن العبد غير مستقل بالإيجاد ... لا جرم كان جانبنا أقوى وأكمل**"[3]، وقوله على لسان أهل السنّة في معرض الردّ على المعتزلة في استدلالهم بقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾[الفاتحة: 5]: "**قال أهل السنّة والجماعة: إنّما تصير العبادة داخله في الوجود بالقصد، وهي ليست من العبد ... وذاك من أقوى البراهين في أن العبد غير مستقل بفعل العبادة**"[4]، وغيرها من الأقوال التي توحي بأنّ مذهبه ومذهب أهل السنّة مذهب واحد في القول بعدم استقلالية الإنسان في الفعل.

ثالثا/ القول بالإيمان بالقضاء والقدر على سبيل الإجمال

يصرح الإمام الرّازيّ بأنّ هذا القول هو الصّواب، وهو القول الّذي جاء به الأنبياء، ودعا النّاسَ إليه مُحَمَّد ﷺ وترك الأمّة عليه و"**بيّنَ كون العبد فاعلا وعاقلا وصانعا وخالقا ومحدثا، في آيات كثيرة، ثم بين في سائر الآيات أنّ الخير والشّر كلّه من الله تعالى، ولم يبيّن أنّه كيف يجمع بين هذين القولين، بل أوجب الإيمان بهما على سبيل الإجمال ...أن طريقة نبينا في الدعوة هي تعظيم الله تعالى من جميع الجهات المعقولة، والمنع من الخوض في بيان أن تلك الجهات هل تتناقض أم لا**"[5]، وكل من خاض في تفاصيل القضاء والقدر إلاّ وعاد بجانب من الذّم والثلب في جانب واجب الوجود من جهة الحكمة أو القدرة، لذا "**منع النّاس من أن يخوضوا في تقرير هذا التّعارض وفي**

---

(1) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 19).
(2) المصدر نفسه، (9/ 19).
(3) المصدر نفسه، (9/ 249).
(4) المصدر نفسه، (9/ 293، 294).
(5) المصدر نفسه، (8/ 118).

إزالته، بل الواجب على العوام الإيمان المطلق بتعظيم الله تعالى في القدرة وفي الحكمة وفي الحقيقة"[1]، فكان هذا المذهب جامعا للإيمان والإتباع والتعظيم والتنزيه.

المطلب الثاني: أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من سلطة القضاء والقدر على فعل العبد

أولا/ أدلة الإمام الرّازيّ على القول بالجبر

1- الأدلة العقلية

وترتكز أدلته العقلية على مقدمات ثلاث، بمجموعها يكون البرهان على الجبر:

المقدمة الأولى: ترجيح أحد طرفي الممكن لا بد له من مرجح

وهذه القاعدة لا خلاف فيها بين العقلاء إلا من ناحية كونها بديهية أم برهانية، والّذي يذهب إليه الإمام الرّازيّ أنّها بديهية، وهو قول العقلاء المحققين[2]؛ وذلك أنّه أمرٌ مغروز في الفطرة الإنسانية، بل هو مغروز حتى في أصل خلقة الطفل الصغير الذي لا يقدر على شيء من النّظر والاستدلال وترتيب المقدمات؛ "**وذلك لأنّ الطفل إذا كان له مكان وموضع يختص هو به بالتصرف فيه، فإذا وجد فيه طعاما لم يضعه فيه، أو غاب عنه شيء وضعه فيه، فإنه يصيح، ويقول: من الّذي أخذه؟ ومن الذي وضعه؟ وذلك يدل على أنّ فطرة ذلك الطّفل تشهد بأنّ الممكن لا بد له من مرجح، والحادث لا بد له من محدث**"[3]، بل هو كذلك مركوز حتّى في نفوس البهائم، "**لأنّ البهيمة إذا سمعت صوت الحيّة فرّت، وليس فرارها إلا لأنّ شعورها بصوت الحيّة يقتضي شعورها بوجود الحيّة**"[4]، فدلّ هذا على أن افتقار الممكن إلى مرجح، وافتقار المحدَث إلى محدِث، وانتقال الفطرة من الأثر إلى المؤثر حاصل في نفوس كل النّاس، والعلم الضروري حاصل في العقول سواء كانت هذه المقدمة برهانية أو بديهية، وأمّا إنكار بعض المعتزلة لهذه المقدمة وتجويزهم لرجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، فلا عبرة بقولهم، لأمرين:

---

(1) المصدر السابق، (8/ 118).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (1/ 74، 86)، (4/ 61، 182، 233)، (8/ 12)، (9/ 16، 32).

(3) المصدر نفسه، (1/ 74).

(4) المصدر نفسه، (1/ 75).

الأول: لأنّه قدح في البديهيات التي عليها جماهير العقلاء، فلا عبرة بقول من يخالفها، وخاصة أنّ المتكلمين عموما والمعتزلة خصوصا اعتادوا ارتكاب مثل هذه المنكرات والتزام المحالات عند المناظرات والإلزامات القوية من خصومهم(1).

الثّاني: لأنّ إنكار هذه المقدمة يؤدي إلى انسداد باب إثبات الصّانع، وهدم لكثير من العلوم المتعلقة بإثباته كالتّكليف والنّبوة والمعاد، لأنّ عمدة إثبات الصانع هي أنّ الإمكان محُوج إلى المؤثر والمرجح(2)، وما أدى إلى نفي الأمر البديهي وهدم العلوم البديهية، كان دليل بطلانه بديهيا دون المنازعة في تفاصيله(3).

المقدمة الثانية: بطلان التّسلسل

ومعنى التّسلسل "**أن يستلزم شيء شيئا، ويكون الثّاني مستلزما لثالث، ويكون الثّالث مستلزما لرابع، وهكذا إلى غير النهاية**"(4)، ويقصد بالاستلزام نسبة مخصوصة بين المتسلسلات، إمّا أن تكون على سبيل الاجتماع وإمّا أن تكون على سبيل التّعاقب والتّوالي، وعليه فإنّ التسلسل نوعان(5):

النّوع الأول: تسلسل تقع أسبابه ومسبباته مجتمعة دفعة واحدة، وهو مبني على أنّ السّبب لا بد أن يكون موجودا حال وجود المسبَّب، أو أنّ المعلول يوجد حال وجود العلّة، وعليه فإنّ مجموعة الأسّباب والمسببات (العلّة الفاعلة) مفتقرة إلى أسباب، لأنّها مجموع آحاد ممكنة مفتقرة إلى أسباب ممكنة، وهي ممكنة في ذاتها، وكل ممكن يحتاج إلى مؤثر؛ أي أنّ المجموع له مؤثر، وذلك المؤثر إمّا أن يكون نفس ذلك المجموع، أو أمرا داخلا فيه، أو أمرا خارجا عنه، فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها؛ فأمّا القسمان الأولان فباطلان لأنّ الأول يقتضي أنّ الممكن علّة في نفسه، أي أنّه لا يحتاج في وجوده إلى مرجح، وقد سبق في المقدمة الأولى أنّ افتقار الممكن إلى مرجّح مقدمة بديهيّة، وكلّ ما أدى إلى خلاف البديهة باطل، وأمّا القسم الثاني فإنّه يقتضي أن يكون آحاد هذا المجموع علّة

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (4/ 61، 182).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (4/ 61)، (8/ 12)، (9/ 16).

(3) ومن جملة الأمور المعاصرة التي تصب في هدم العلوم البديهية ونفي الصانع، ما يعرف بنظرية الكّم التي تسعى إلى نفي العلاقة بين السبب والمسبب أو حاجة الحدوث إلى محدث؛ لذا كان بطلانها واضحا دون الغور في تفاصيلها المخبرية وخاصة أنّها تهدم بالأساس العلم الذي انبثقت من رحمه، وهو علم الفيزياء القائم على العلاقة بين السبب والمسبب.

(4) المطالب العالية، الرّازي، (1/ 103، 104).

(5) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 87، 89)، (4/ 264، 426).

للمجموع وعلّة في نفسه، أي أنّه يؤثر في المجموع ويؤثر في نفسه كذلك، والتأثير في النفس يقتضي أنّ بعض آحاد الممكن لا يفتقر إلى المرجّح، وهو في مقابلة البديهيات[1]، فلم يبق إلاّ القسم الثّالث وهو أنّ المؤثر أمر خارج عن ذلك المجموع، "**والخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا، والموجود الذي لا يكون ممكنا لذاته يكون واجبا لذاته، فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات في سلسلة الحاجة إلى موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب**"[2]

النوع الثاني: تسلسل يقع بحيث يكون كلّ حادث مسبوقا بحادث آخر على سبيل التّعاقب والتّوالي لا إلى أول، وهو حدوث حوادث لا أوّل لها، وهو باطل عند الإمام الرّازيّ لعدّة أدلّة، منها:

الدليل الأول: إنّ معنى حصول الحوادث هو وجود الحركة الّتي تعني الانتقال من حالة إلى حالة، مما يوجب ضرورة وجود حالة سابقة قبل الانتقال، فحقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، وهي مخالفة لحقيقة الأزل التي تقتضي عدم المسبوقية بالغير، وعليه فإنّ الجمع بين المسبوقية وعدم المسبوقية جمع بين النقيضين، ومنه استحالة الجمع بين حقيقة الحركة وبين حقيقة الأزل، أي أنّ تسلسل الحوادث لا بد أن ينتهي إلى حوادث في الأزل، فإذا تعلقت هذه الحوادث بالأزل فلا يمكن أن تكون لها حالة سابقة عليها، بل تكون هي أول الحوادث والسابقة لما بعدها من الحوادث، وإلا فقد جمعنا بين مفهوم الأزل وحقيقة الحركة وهو محال، فلا بد عندها من التسليم بأنّ للحوادث أول، وهذا الدليل يمثل عند الإمام الرّازيّ أحسن الأدلة التي قيلت في المسألة[3].

الدليل الثاني: إنّ كلّ الحوادث لا بدّ لها من مؤثر، وذلك المؤثر إمّا أن يكون موجبا، وإمّا أن يكون مختارا، والموجب يلزم منه بقاء الحالة، فلو فرضنا أنّ الجسم كان ساكنا ثم تحرك بتأثير الموجب لزمّ أن يبقى متحركا في حالة واحدة، والحركة هي الانتقال من حيز إلى حيز، ودوام الحركة يقتضي استمرارية الانتقال من حيز إلى حيز، فانتقال الجسم من الحيز الأول، يقتضي سكونه في ذلك الحيز —أي لولا وجود السّكون ما تمكنا من تعيين ذلك الحيّز– وعلى فرض دوام تأثير الموجب بالذات لبقيت هذه الحالة وصارت سكونا لا حركة، والتّقدير تقدير بقاء الحركة، وعليه لا يمكن أن يكون المؤثر موجبا، ولا بد حينئذ أن يكون المؤثر فاعلا بالاختيار، والفاعل لا بد أن يكون سابقا على فعله وعلى حركاته، وكل فعل أو حادث كان مسبوقا بوجود غيره، فلوجوده أول، فيلزم أن يحصل لجميع

(1) **انظر**: المصدر السابق، (1/ 141، 142).

(2) المصدر نفسه، (1/ 143).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (4/ 268) (7/ 228).

الحوادث أول وبداية[1]، إلّا أنّ هذا الدليل لا يظهر منه المعنى الذي يريده الإمام الرّازيّ إلا إذا انضم إليه الدليل الأول بحيث يثبت الفاعل الأزلي الذي لا يسبقه فاعل.

المقدمة الثالثة: بمجموع القدرة مع الداعي يحصل الفعل

وهذه المقدمة راجعة إلى كيفية تصوره لصدور الفعل، وقد سبق في فلسفة الفعل أنّ الإمام الرّازيّ يوجب صدور الفعل عند انضمام الداعي إلى القدرة، أي أنّ هذا المجموع يصبح علّة تامة لصدور الفعل، ولا يعكّر على هذه المقدمة ما ذهب إليه جمهور الفلاسفة في أنّ مجموع القدرة مع الداعي لا يجعل الفعل واجبا، وإنّما يحصل الاستعداد التّام لدخول الفعل في الوجود، وأمّا حصول الفعل فيفيض من واهب الصور، فقول الفلاسفة هذا لا يبعد على القول الذي اختاره الإمام الرّازيّ، لأنّ الخلاف بين قوله وقول الفلاسفة يكمن في صفة صدور الفعل أهو فيض أو خلق، وفي كلا الحالين يكون واجب الحصول.

ولا ما ذهب إليه محمود الخوارزمي من المعتزلة في أنّ مجموع القدرة مع الداعي يجعل الفعل أولى بالوقوع بحيث لا يصل إلى الوجوب، لأنّ مقالته هذه مشكلة، وذلك أنّ معنى كونه أولى بالوقوع احتمال عدم الوقوع، فإن لم يكن عدم الوقوع محتملا، كان الوقوع إذا واجبا، وإن كان عدم الوقوع محتملا، فإنّ الفعل يقع أحيانا ولا يقع أحيانا، فهذا الوقوع كان لمحض الاتفاق من غير سبب، لأنّه لم يتجدد أمر من الأمور عند حدوث الفعل حتى يقال إنّ الفعل حدث لأجله، وهو عين القول بالترجيح دون مرجح، وهو خلاف البديهة[2].

من خلال هذه المقدمات الثلاثة يبرهن الإمام الرّازيّ على أنّ الإنسان مجبر في أفعاله وليس له تأثير في الفعل ولا في الترك؛ وذلك أنّه قد تقدم أنّ القدرة لا تأثير لها في الفعل والترك إلاّ في صلاحيتها لهما، وأنّ المؤثر في صدور الفعل عن الإنسان هو الدواعي، وكلّها من جملة الممكنات والمحدثات، ولما كانت كذلك وجب أن تفتقر إلى مرجح، لأنّ الممكن لا بد له من مرجح، فإن كان هذا المرجح من ذات الإنسان احتاج كذلك لمرجح آخر، وهكذا حتى تنتهي إلى داعية واجبة يخلقها الله تعالى في الإنسان، إبطالا لتسلسل المرجحات، فإذا انضم هذا الداعية إلى قدرة العبد التي خلقها الله تعالى فيه من سلامة الأعضاء واعتدال المزاج، وجب صدور الفعل عن الإنسان بتخليق الله له،

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (4/ 270، 271).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (4/ 108)، (9/ 11، 12، 14).

لأنّ حقيقة الفعل عندها يكون معلولا لأفعال الله تعالى، وخالق العلّة هو خالق المعلول ومريده، فكان الإنسان مضطرا في صورة مختار، أي يصبح كالآلة في تحصيل الفعل، وهو الجبر المحض[1].

وليس مقصود الإمام الرّازيّ إثبات هذه المقدمات هو إثبات الجبر فحسب، بل مقصوده منها كذلك إثبات الصانع، واثبات الفاعل المختار، وإبطال الخالق بالذّات، وإثبات حدوث العالم، وتصحيح مفهوم القادر، وغيرها من المسائل الّتي تجعل هذه المقدمات كقواعد عامة يسير عليها في معالجة هذه المسائل والقضايا، لذا كانت هذه المقدمات حاضرة ومتكررة في كثير من القضايا ومسائل العلم الإلهي، وإلّا فالجبر ثابت عنده حتّى وإن كان الممكن لا يفتقر إلى مرجح، لأنّ عدم الافتقار إلى مرجح يستلزم أنّ الفعل يحصل أحيانا ويمتنع أحيانا لا لمرجح وإنّما يحصل لمحض الاتفاق، هذا الاتفاق ليس للإنسان فيه دخل وإلّا كان هو المرجح، فعندها يكون الجبر لازما، وثابت حتى وإن كان مجموع القدرة مع الدّاعي لا يوجب الفعل، لأنّه على عدم الوجوب يقتضي يحصل الفعل تارة ويمتنع تارة أخرى لمحض الاتفاق، ولم يكن ذلك في وسع الإنسان، ولا في اختياره، وهو أيضا محض الجبر[2].

2- الأدلة السمعية

أ- الأدلة من القرآن

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾[الرعد: 16]، وجه الاستدلال هو أنّ فعل العبد شيء، وهو من جملة ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾، ينتج أنّ الله هو خالق فعل العبد، وممّا يؤكد ذلك، الاستفهام الإنكاري في الآية ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ﴾، فلو كان العبد خالقا لأفعال نفسه لكان خلقه كخلق الله؛ لأنّ خلق الله هو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود، وأفعال العبد كذلك هي إخراج من العدم إلى الوجود، فلو كان العبد هو الذي أخرجها من العدم إلى الوجود لكان مماثلا لله في الخلق، حتى ولو فرضنا أنّ الخلق في هذه الآية بمعنى التقدير[3]، فإنّ الاستدلال يبقى ظاهرا في أنّ أفعال العباد من خلق الله تعالى؛ لأنّها وإن كانت لا توجد على الدوام وفق تقدير الإنسان إلاّ أنّها قد توجد على وفق

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (2/ 143)، (3/ 60، 62، 71، 73)، (9/ 13، 27).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (8/ 12)، (9/ 14، 22).

(3) يأتي الخلق في لغة العرب على معنيين؛ أحدهما الإيجاد على مثال لم يسبق إليه، والآخر التقدير، وقد يترجح أحد المعنيين في الآيات القرآنية من خلال معناها العام وإمكانية حمل اللفظ على أحد المعنيين، **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 135)، ولسان العرب، ابن منظور، (10/ 85).

تقديراته أحيانا وحينئذ يكون فعل الإنسان في ذلك الحين موافقا لخلق الله تعالى، وعليه فإنّ الآية تبيّن وتؤكد أنّ الله تعالى هو المقدر والخالق لأفعال العباد[1].

الدليل الثاني: قوله تعالى:﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ﴾ [البقرة: 128]، وجه الاستدلال بالآية هو أنّها صريحة في أنّ العبد لا يصير مسلما إلا بأن يجعله الله مسلما؛ لأنّ الجعل إذا تعدى إلى مفعولين فمعناه التصيير؛ أي أن يصير المفعول الأول موصوفا بصفة، وفي قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ﴾؛ أي صيّرنا موصوفين بصفة الإسلام، ولا معنى للتصيير إلا إيجاد صفة الإسلام في العبد، والإسلام من جملة أفعال العباد، وعليه فإنّ أفعال العباد لا تكون إلاّ بخلق الله وإيجاده، وكلّ حمْل للفظ الجعل على غير معنى التصيير أو الإيجاد فهو مجازيّ، والأصل في الكلام الحقيقة[2].

الدليل الثالث: الآيات المشتملة على الضلال والهدى، وقد وردت في خمسة مواضع؛ الأول: قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَنۡ أَنَابَ﴾[الرعد: 27]، والثاني: قوله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾[إبراهيم: 4]، والثالث: قوله تعالى:﴿وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾[النحل: 93]، والرابع: قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۖ﴾[فاطر: 8]، والخامس: قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾[المدثر: 31]، كل هذه الآيات تدل على أنّ خلق الإضلال يكون من الله تعالى، وكل تأويل من التّأويلات فهو مجاز من المجازات، والأصل في الكلام الحقيقة، وعليه فإنّ الإنسان يكون ضالا على سبيل القهر والإكراه، والضلال من جملة أفعال العباد، وعليه فإنّ الإنسان مقهور ومكره على أفعاله[3].

ب- الأدلة من السنّة

الدليل الأول: ما رواه الشّيخان في الصّحيحين عن أبي هريرة ﷺ،قال: قال رسول الله ﷺ: «**احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُونَا خَيَّبْتَنَا وَأَخْرَجْتَنَا مِنَ الجَنَّةِ، ...**» **الحديث**[4]، هذا الحديث يدلّ على أنّ ما قدره الله على عباده من أعمال لابد أن يقع، وإن لم يقع

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 138، 147، 148).
(2) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 161، 163، 164).
(3) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 382، 389).
(4) سبق تخريجه، ص: 120.

لزم أن ينقلب ما قدره الله تعالى من كونه علما وصدقا إلى كونه جهلا وكذبا، وهو محال، فكان لابد أن تكون أفعال العباد موافقة لما قدره الله تعالى[1].

الدليل الثاني: روى الشّيخان في الصّحيحين عن عبد الله بن مسعود ﷺ، قال: حدّثنا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ المَصْدُوقُ: «**أَنَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَهُ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَهُ، ثُمَّ يُبْعَثُ إِلَيْهِ المَلَكُ فَيُؤْذَنُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، فَيَكْتُبُ: رِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ، وَعَمَلَهُ، وَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ، ثُمَّ يَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ حَتَّى لاَ يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُ النَّارَ، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ، فَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا**»[2]، والاستدلال بهذا الخبر هو أنّ النّبي صلى الله عليه وسلم بيّن أن الإنسان يعمل بعمل أهل النّار، ثمّ ينقلب من عمل أهل النّار إلى عمل أهل الجنّة، لأجل أنّه سبق الكتاب بكونه من أهل الجنّة، وهذا يدلّ على أنّه لا قدرة للعبد، على خلاف حكم الله وعلمه السابق[3].

الدليل الثالث: روى البخاري عن ابن عبّاس أنّه قال: مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَشْبَهَ بِاللَّمَمِ مِمَّا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «**إِنَّ اللهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزِّنَا، أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ، فَزِنَا الْعَيْنَيْنِ النَّظَرُ، وَزِنَا اللِّسَانِ النُّطْقُ، وَالنَّفْسُ تَمَنَّى وَتَشْتَهِي، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ أَوْ يُكَذِّبُهُ**»[4]. وجه الاستدلال في هذا الخبر أنّ النّبيّ ﷺ بيّن أنّه لابد للعبد أن يدرك ما كتبه الله عليه من الأعمال، ولا محالة أنّ الفعل يجب صدوره عنه، وهو صريح في أنّ العبد مضطر إلى الفعل وأنّ أفعاله ليست منه[5].

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (8/ 218).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى:﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ﴾، رقم: 7016. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمّه، رقم: 2643.

(3) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 223).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج، رقم: 5889.وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب قدّر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره، رقم: 2657.

(5) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 229).

ت- الأدلة من آثار السلف

الأثر الأول: جاء رجل إلى عليّ بن أبي طالب ﷺ، فقال: أنا أَمْلِك الخير والشّر، والطّاعة والمعصية، فقال عليّ بن أبي طالب ﷺ: "تَمْلِكُهَا مَعَ اللهِ أَوْ تَمْلِكُهَا بِدُونِ اللهِ؟ فَإِنْ قُلْتَ: أَمْلِكُهَا مَعَ اللهِ فَقَدْ ادَّعَيْتَ أَنَّكَ شَرِيكُ اللهِ، وَإِنْ قُلْتَ: أَمْلِكُهَا بِدُونِ اللهِ، فَقَدْ ادَّعَيْتَ أَنَّكَ أَنْتَ اللهُ، فَتَابَ الرَّجُلُ عَلَى يَدِهِ"[1].

الأثر الثاني: المناظرة التي دارت بين جعفر الصادق ومعتزلي؛ قال جعفر الصادق للقدري: "اقْرَأْ الفَاتِحَةَ، فَقَرَأَ، فَلَمَّا وَصَلَ إِلَى قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[الفاتحة: 5]، قال له جعفر الصادق: "عَلَى مَاذَا تَسْتَعِينُ بِاللهِ، وَعِنْدَكَ أَنَّ الفِعْلَ مِنْكَ، وَجَمِيعُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالإِقْدَارِ والتَّمْكِينِ، وَالأَلْطَافِ قَدْ حَصَلَتْ وَتَمَّتْ؟ فَانْقَطَعَ القَدَرِيُّ بِهَذَا الحَرْفِ الوَاحِدِ"[2]، بمعنى أنّ الإنسان إذا مكنّه الله من الفعل وهيأ له الألطاف، فعلى أيّ شيء يستعينه؟!

الأثر الثالث: قال أبو حنيفة لقدري: "هَلْ يُمْكِنُكَ التَّكَلُّمُ بِالحُرُوفِ؟ فقال: نَعَمْ، فقال: أُذْكُرْ، فَذَكَرَهَا، فَقَالَ: أَيْنَ مَخْرَجُ الحَاءِ وَالخَاءُ؟ وَكَمْ بَيْنَهُمَا؟ وَأَيُّ شَيْءٍ تَفْعَلُ حَتَّى تَخْرُجَ الحَاءُ؟ وَأَيُّ شَيْءٍتَفْعَلُ حَتَّى تَخْرُجَ الخَاءُ؟ فقال: لَا أَعْرِفُ، فقال أبو حنيفة: مَنْ لَا يَعْرِفُ هَذِهِ الأَشْيَاءَ، فَكَيْفَ يُمْكِنُهُ أَنْ يَخْلُقَهَا وَيُوجِدَهَا؟"[3].

ثانيا/ أدلة الإمام الرّازيّ على عدم استقلال العبد بالفعل

إنّ الإمام الرّازيّ لم يستند فيما ذهب إليه من عدم استقلالية العبد بالفعل إلّا على دليلين عقليين، ودليل واحد من القرآن:

1- الأدلة العقلية

الدليل الأول: إنّ صلاحية القدرة للفعل والترك تجعل رجحان الفعل راجعا إلى مرجح أو غير راجع إلى مرجح، فإن لم يرجع إلى مرجح لزم نفي الصانع المرجح لوجود العالم، ويلزم منه أنّ عملية وقوع الفعل خاضعة للاتفاق -الصدفة- وليس للعبد فيها أيّ أثر مما يجعل الجبر لازما، وأمّا إن كان راجعا لمرجح، فلا بد أن يكون من العبد أو من غيره، فإن كان من العبد اقتضى جواز حدوث الممكن لا لمحدِث ولا لمؤثّر لأنّ العبد من جملة الممكنات وعندها يكون التأثير الذاتي للممكنات الذي

(1) المصدر السابق، (9/ 249).
(2) المصدر نفسه، (9/ 249، 250).
(3) المصدر نفسه، (9/ 250).

يلزم منه نفي الصانع وهو باطل، فلم يبق إلّا أن يكون المرجح من غير العبد، ولا يصدر الفعل عن العبد إلّا إذا فعل غيره فيه هذا المرجح، وعليه فإنّ العبد غير مستقّل بنفسه في الفعل وفي التَّرك(1).

الدليل الثاني: إنّ حقيقة الممكن قابلة للعدم، وقابلة للوجود، ولا تترجح إحداهما على الأخرى إلّا بمؤثر، ولذا فإنّ كلّ ممكن مفتقر إلى المؤثر، ولا يمكن أن يكون هذا المؤثر من جملة الممكنات وإلّا كان الممكن مفتقرا إلى نفسه، بل إنّ جميع الممكنات تكون مستندة في سلسلة الحاجة والافتقار إلى واجب الوجود، وأفعال العباد من جملة هذه الممكنات، فهي مفتقرة إلى واجب الوجود لذاته، ومنه فإنّ العبد غير مستقل بالفعل والترك(2).

2- الأدلة السمعية

ذكر الإمام الرّازيّ دليلا واحد من القرآن، أو آية واحدة على لسان أهل السنّة في سياق مناقشة المعتزلة في الاستدلال على مذهبهم بما تضمنته آيات سورة الفاتحة وهي قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴾[الفاتحة: 5]، قال: "**قال أهل السنّة والجماعة: إنّما تصير العبادة في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾داخلة في الوجود بالقصد، وهي ليست من العبد، وإلا لزم التّسلسل، فهي من الله، وذاك من أقوى البراهين في أن العبد غير مستقل بفعل العبادة**"(3).

ثالثا/ أدلة الإمام الرّازي على الإيمان بالقضاء والقدر على سبيل الإجمال

يرجع سبب قول الإمام الرّازيّ بهذا المذهب وتزكيته له إلى عدّة أمور هي بمثابة مسوغات تجعل القول به أولى وأصوب، وذلك لاعتداله ووسطيته ومنطقيته وفق طريقة الأنبياء عليهم السلام، وعلى رأسهم نبيّنا محمّد ﷺ، ومن مظاهر هذه المسوغات، ما يلي:

1- أنّ هذا القول يعتمد في إقناعه على إيراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة الخطابة من التّرغيب والتّرهيب حتّى يبقى جناب الشّرع مستعظما في العقول، حاملا للسامعين على الأدب التّامّ، بخلاف طريقة أهل الجدل والاستدلال، فإنّ طريقتهم حاملة للسّامعين على الاعتراض وإيراد المشاغبات والمجادلات(4).

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 21 – 23).

(2) المصدر نفسه، (9/ 33، 34).

(3) المصدر نفسه، (9/ 293، 294).

(4) **انظر**: المصدر نفسه، (8/ 116).

2- أنّ هذا القول أدْعى إلى القبول عند عامة النّاس، فهو يشوب التّنزيه المحض بما يوهم التّشبيه، ويشوب الجبر المحض بما يوهم القدر، لأنّ مصارحة النّاس بالتّنزيه المحض والجبر المحض تجعل أكثر الخلق ينفرون عن قبوله؛ فهو يجمع بين كون العبد صانعا فاعلا، قادرا على الفعل والتّرك والخير والشّر، وبين أنّ الخير والشّر كلّه من الله وبقضائه وقدره، فلا يعزُب عن مشيئته وعلمه وحكمه مثقال ذرّة في السموات والأرض، مع عدم بيان كيفية الجمع بين هذا وذاك، وعدم الخوض في الدقائق والبحث في المضائق، إلا ممن كان من الأذكياء المحققين والعقلاء المفلقين، فإنّه بعقله الوافر يقف على حقائق الأشياء(1).

3- أنّ هذا القول شامل لتعظيم الله تعالى من جميع الجهات المعقولة، فإن قلنا: إنّ القبائح من أفعال العباد، وحصلت بتخليق الله تعالى، فقد عظمناه بحسب القدرة، لكن ما عظمناه في الحكمة، وإن قلنا: إنّها ليست من الله تعالى، فقد عظمناه بحسب الحكمة، ولكن ما عظمناه بحسب القدرة، بخلاف هذا القول فإنّه معظم لله تعالى بحسب القدرة وبحسب الحكمة معا، وهي طريقة القرآن الكريم، فقال في تعظيم الله بحسب القدرة:﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[النّساء: 78]، وقال في تعظيم الله بحسب الحكمة:﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[النساء: 79]، ولا تنتظم الدعوة العامة إلا بالجمع بين مختلف وجوه التعظيم(2).

المطلب الثالث: مناقشة الإمام الرّازيّ في موقفه من سلطة القضاء والقدر على فعل العبد

أولا/ مناقشة قول الإمام الرّازيّ بالجبر

إنّ الشّيء الذي يميز الإمام الرّازيّ في هذا الكتاب هو النّقد الذّاتي لكل الأقوال الّتي يتبناها، فهو يصوّر حجّة المخالف في أحسن صورة، بل إنّه في باب القضاء والقدر بالغ في ذكر أدلّة المعتزلة القائلين بالقدر أو بحريّة الإرادة، أو استقلالية الإنسان بالفعل، وكان يردّ تلك النّقاشات حيث ما توجهت إلى حرف واحد وهو مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل، وهو قانون رصين ولا نخالف فيه إلاّ أنّ دلالته على الجبر محل نزاع، لأمور:

(1) **انظر**: المصدر السابق، (8/ 116، 117).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (8/ 117).

1- نَقلَ على لسان المعتزلة نقدا لهذا القانون، وردّ عليه فيما يبدو له إلاّ أنّه في واقع الأمر لم يردّ عليهم في الجانب المقصود من حجتهم، وبيان ذلك، أنّ المعتزلة قالوا القول بأنّ مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل ومنه الجبر، يلزم منه:

- أنّه يوجب القول به شاهدا وغائبا، فهو وارد في فاعلية الله، وعليه فإنّ الله خالق بالذات لا فاعلا بالاختيار.
- أنّه يوجب القول بقدم العالم كما هو قول الفلاسفة.

وعليه فإنّه يتعين القول بنفي الجبر شاهدا وغائبا وإلّا التناقض(1).

وقد أجاب الإمام الرّازيّ بجوابين:

الجواب الأول: وهو جدلي وإلزامي للمعتزلة خاصة، قال: "**واعلم أن بتقدير أن يتوجه على القول بالجبر هذا الإلزام، إلا أن القول بالقدر يتوجه عليه، ما هو أقبح منه وأفحش، وهو نفي الصانع بالكلية... والأول وإن كان قبيحا فلا شك أن هذا الأخير أقبح منه، وأفحش بكثير**"(2) وذلك أنّ نفي الجبر واعتبار حرية الإرادة يقتضي عدم افتقار الممكن إلى واجب والترجيح إلى مرجح.

وهذا الإلزام يتّجه على المعتزلة ومن قال بقولها، أمّا على مقتضيات العقل، فإنّ النتيجة إذا أدت إلى مصادمة البديهة ومعارضة العلم الضروري كانت باطلة أو على الأقل تنزل إلى مرتبة الظّنّ، ولا تبقى معلقة بيقين هو أقل قبحا وفحشا! وعليه فإنّ العقول في مثل هذا الحال لابد أن توفق بين الأقوال في هذه المسألة أو تتوقف عندما لا تستطيع حسم الأمر في القول الصواب الذي لا يلزم عليه أيّ قبح أو فحش، ويصبح شأنها شأن الأدلة السمعية -على مذهب الإمام الرّازيّ- التي لو كانت يقينية لما جاز التمسك بها في هذه المسألة؛ مسألة القضاء والقدر لتعارض أدلتها(3).

إنّ مقارنة الإمام الرّازيّ بين لوازم الجبر والقدر يقتضي عدم احتمالية وجود قول ثالث لا يلزم منه أيّ لازم هو أقل قبحا وفحشا، حتّى وإن لم توفق العقول إلى البرهنة عليه اليوم، فإنّها قد تستطيعه

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 15).
(2) المصدر نفسه، (9/ 15، 16).
(3) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 119).

غـدًا، أو لا تستطيعه أبـدا في هـذه الحيـاة لحكمـة إلهيـة[1]، خاصـة أنّ كـلّ المقـالات المتعلقـة بمسـألة القضـاء والقـدر هـي أقـوال تفسـيرية للعلاقـة بـين فعـل العبـد وفعـل الله تعـالى، بحيـث لا تتوقـف علـى الاختيـار بـين الجـبر أو القـدر، فتـدور معهمـا وجـودا وعـدما؛ أي أنّهـا قضـية موجـودة تحتـاج إلى تعقـل وتفسير قد يكون خارجا أصلا عن الدليل العقلي.

الجـواب الثـاني: أمّـا جوابـه عـن كـون قولـه يلـزم منـه أنّ الله تعـالى خـالق بالـذّات لا فـاعلا بالاختيار، فهو قوله: "**إنا قد دللنا على أن الفعل يتوقف على حصول الدّاعية والإرادة المرجحة، ثم لما تأملنا أن كل ما للعبد من الدّواعي والإرادات فهو محدث، فلا جرم افتقرت دواعي العباد وإرادتهـم إلى مـرجح آخـر، فأمّـا إرادة الله تعـالى فإنهـا قديمـة أزليـة، فـلا جـرم استغنت عـن إرادة أخرى، فظهر الفرق بين البابين**"[2].

وهـذا الجـواب يكـون صـحيحا لـو كـان السـؤال عـن الفـرق بـين إرادة الله وإرادة العبـاد، وإنّمـا الاعـتراض يكمـن في قولـه أنّ مجمـوع القـدرة مـع الـدّاعي يوجـب الفعـل، فـلا يهـم كيفيـة وجـود الإرادة سواء كانت قديمة مستغنية عـن الغير أو حادثـة مفتقـرة إلى الغير، فإنّـه لا يخرجهـا مـن كونهـا داعيـة لأنّ الاعـتراض منصـب حـال حصـول الـدّاعي وترجّحـه ولـيس قبلـه وكيـف؛ أي بعـد حصـول الـدّاعي وانضمامه إلى القدرة، فإن كان الفعل واجب الوقوع، وقع سواء كان في فاعلية الله أو فاعلية العباد، فإن لزم عليه الجبر عند العباد لزم عند الله[3]، وكان مقصود الإمام الرّازيّ أنّ داعية فعل العبد خلق من غيره وعلى أساسه كان مجبرا، بخلاف داعية فاعلية الله فلا مجبر له، لذا كان يكفيه أن يقول أنّ العبد مجبر على فعله لأجل الداعية التي كانت من غيره، وليس لأنّ مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل.

وثمّة أمر آخر وهو أنّ أفعال العباد حادثة ودواعيهم كذلك حادثة فلو أنّ الله تعالى مع كل فعل للعبـد يكـون لـه إرادة ليخلـق داعيـة تتعلـق بفعـل العبـد بهـا يكـون مضـطرا للفعـل، ثم تكـون لـه إرادة أخـرى، وهكـذا تتعـدد الإرادات وتتراخـى عـن بعضـها البعض وفقـا لفعـل العبـد، وعليـه فإنّـه يلـزم إمّـا

---

(1) قال الطحاوي: "وأصل القدر سرُّ الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب، ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسلم الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه". شرح العقيدة الطحاوية، مُحَمَّد بن علاء الدين ابن أبي العز الحنفي، ت: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية –الرياض، الطبعة الأولى، 1418هـ، ص: 225.

(2) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 27).

(3) **انظر**: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مُحَمَّد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: عصام فارس، دار الجيل –بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ / 1997م، ص: 369.

الحدوث في صفات الله تعالى، وهو أمر محال عند المتكلمين والفلاسفة(1)، وإمّا أن يكون فعل العبد قديما أزليا لتعلقه بالإرادة القديمة ومنه القول بقدم العالم، وهو عين ما انتقده المعتزلة عليه.

2- أنّ قانون الإمام الرّازيّ يجمع بين المتناقضات، ففي قانونه أنّ مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل، والدّاعي دليل على الاختيار، لأنّه إذا حصل داعية الفعل حدث ميْل إلى الفعل، وإذا حدث داعية التّرك حدث ميل لعدم الفعل، ثم يصير جبرا؛ أي أنّ الاختيار مع القدرة يساوي الجبر، مع أنّ القدرة غير مؤثرة في الفعل، فينتج أنّ الاختيار يساوي الجبر! وهو جمع بين المتناقضات وسبب ذلك أنّ الإمام الرّازيّ ينظر في وجود النتائج العقلية أو النتائج الطبيعية على أنّها نوع من الجبر؛ فمثلا في العقليات أنّ العلّة التامّة تستلزم أثرها، فإذا صدر عنها معلولها فلا تصبح دليلا على الجبر، وإنّما تكون علاقة وجود بين السبب والمسبَّب، ويظهر هذا الاعتراض أكثر في النتائج الطبيعية للفعل فمن ألقى بنفسه من شاهق فإنّه سوف يسقط وجوبا لا محالة، ومن ألقى نفسه في النّار فلا بد أن يحترق وجوبا ولا يسمى فعله هذا جبرا لأنّه ليس مجبرا على اختيار إلقاء نفسه، بل هي أسباب طبيعية يقترن معها أثرها الذي يكون ابتداء بالاختيار ثم يجب الأثر إذا اجتمعت أسبابه، ونضرب مثالا آخر؛ فإذا اجتمعت هيئة تشريعية ذات قرارات ملزمة ثم بعد المشاورات والأخذ والرّد صدر عنها قرار، فيصبح القرار واجب التنفيذ، عندها على قول الإمام الرّازيّ فإنّ الهيئة مجبرة على ذلك القرار، لأنّ بعد الاتفاق على القرار وجب تنفيذ القرار أو الفعل، وعليه فلا يصح أن يكون مجموع القدرة مع الداعي دليلا على الجبر.

3- إنّ التّعبير بالجبر والاضطرار يوهم بنوع من الإكراه والإلجاء على الفعل، أي أنّ للمُجْبِر على الفعل إرادة غالبة ومعاكسة لإرادة العبد، فإذا كان العبد يريد فعلا ما، والله سبحانه يريد منه فعلا غيره، فتنفذ إرادة الله تعالى ويفعل الإنسان ما يريده الله وهو مكره مخالف لإرادته، فهذا يسمّى إجبارا، فإنّ حقيقة الجبر ما حصل بإكراه الفاعل له على الفعل، وحمله على إيقاعه بغير رضاه واختياره؛ أمّا إذا وافق فعل العبد الإرادة المخلوقة فيه من الله تعالى بحيث لا توجد في الإنسان أيّ نزعة لمعارضتها، فهذا لا يسمى جبرا لا عقلا ولا لغة ولا شرعا(2)، وقد حاول الإمام الرّازيّ أن يفرق

(1) لا يلزم الحدوث في صفات الله تعالى على قول من يفسر الحدوث بمعنى التجدد، وهو قول أهل الحديث حيث يثبتون حدوث أفراد الصفات الفعلية، بخلاف نوع الصفة فإنّه لا يتجدد ولا يكون حادثا بل هو قديم قدم الذات. **انظر**: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (2/ 148).

(2) **انظر**: شفاء العليل، ابن القيم، ص: 370.

بين المؤثرات الاختيارية والطبيعية بأنّ "**المؤثرات الطبيعية، دائمة مستمرة غير متغيرة**(1)؛ **فالمؤثر في التسخين يبقى أبدا موصوفا بالوجه الذي لأجله كان موجبا للتسخين، ولا يتغير، وكذا القول فيما يؤثر بالتبريد، بخلاف الأفعال الاختيارية؛ فإن الموجب للحركة يمنة أو يسرة هو مجموع القدرة مع حصول الداعي إلى الحركة، وهذه الدواعي سريعة التبدل والتغير**"(2)، وهذا الجواب وإن كان صحيحا في ذاته إلاّ أنّه لا يزيل الإشكال، لأنّ فيه تقريرا للاعتراض السابق بأنّه جمع بين المتناقضين، الاختيار والجبر، والأمر الثاني أنّ الاعتراض قائم حين سلب الاختيار عن العبد واعتبره مضطرا مجبرا، فهو من هذه الحيثية مشابه للمؤثر الطّبيعي الذي يخلقه الله للإحراق والتّبريد ولو لحظة وجود الداعي والقدرة، إلاّ أنّ الإنسان تتغير فيه آثار الفعل فهي متعددة بخلاف المؤثرات الطبيعية التي لا تتغير فيها الأثار، وقد تتغير، مثل قوله تعالى للنّار: ﴿قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾[الأنبياء: 69]، ومهما يكن من أمر فإنّ التّعبير بالجبر لا يعكس مراد الإمام الرّازيّ بأنّ مجموع القدرة مع الدّاعي يوجب الفعل.

4- إنّ الإمام الرّازيّ قدّم لنا برهانا عقليا على أنّ الإنسان مضطر في أفعاله، لكنّه لم يقدم لنا تفسيرا عقليا على التوفيق بين الجبر وصحة التكليف والثواب والعقاب، لأنّ تصحيح التكليف هي أكبر مشكلة تعترض الإيمان بالقضاء والقدر، وما تنافست العقول واختلفت إلا في تفسير هذه العلاقة، بحيث لا يلزم عنها أيّ اعتراض عقلي أو شرعي أو حسي، لكنّه أشار إلى ما يصح به الثواب والعقاب مع القول بالجبر، قال: "**قلنا: لا نسلم أنه يلزم ما ذكرتم، فإن الثواب والعقاب عند الحكماء أحوال لازمة، من حصول الأعمال السابقة على ما سيأتي في تحقيق هذاالكلام في أبواب المعاد**"(3)، وقد فسّر الإمام الرّازيّ مذهب الحكماء في الأحوال والمعاد الروحاني؛ بأنّ الإنسان إذا

(1) هذه هي نظرة العقل الحصيف إلى المؤثرات الطبيعية فهي تبقى مؤثرة في وجود الفعل دون تغير أو توقف، لأنّها ذات غير عاقلة ولا عالمة، فهي تتصرف بمحض الطبيعة الموجودة فيها، بخلاف الفلسفة الداروينية التي تعتقد أنّ العالم صدر عن خلية طبيعية مرّة واحدة من خلال الانفجار العظيم ثم توقفت هذه الطبيعة عن الانفجار والخلق، لماذا انفجرت ولماذا توقفت؟ لا لمرجح! وكيف أثرت الطبيعة الجاهلة أحادية التأثير والمستمرة في انبثاق العلم والحكمة والإتقان والتنوع؟! كل هذه التساؤلات لا تجد إجابة لا من العقل ولا من الواقع، والحجة الوحيدة هي المغالبة الإعلامية والعلمية التي ينتهجها من يروج لهذه النظرية.

انظر: براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم، سامي عامري، تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، 1440هـ / 2018م، ص: 537، 538.

(2) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 26) بتصرف.

(3) المصدر نفسه، (1/ 119).

اعتاد الشهوات البدنية في الدنيا حتّى إذا مات حيل بينه وبينها فتعظم آلامه، وإذا اعتاد اللذات الروحانية من ذكر الله تعالى وذكر الدار الآخرة في الدنيا حتّى إذا مات استمرت لذته وسعادته[1]، فكان الأول في عقاب والثاني في ثواب، وقول الحكماء هذا يصدق على جزء من العقاب الذي يسلّطه الله على أهل عقوبته، كما قال تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّرِيبٍ﴾[سبأ: 54]؛ أي حيل بينهم وبين المال والولد وزهرة الدنيا، ولا يصدق هذا على كل أنواع العقاب الذي أخبر الله تعالى عنه في كتابه وأخبر به نبيه صلى الله عليه وسلم في سنّته، بل من مقتضى هذا القول نفي وجود نعيم الجنّة وعذاب جهنّم، وهو أمر عظيم، وسكوت الإمام الرّازيّ على النعيم الذي أعدّه الله لأوليائه في الجنّة والعذاب الذي أعدّه لأعدائه في النّار، والاكتفاء بوجهة نظر الفلاسفة أمر يجعلنا نجزم أنّه يسير في فلكهم حتّى وإن لم يكمل الجزء المخصص للمعاد من هذا الكتاب، وقد قال كلاما يُفهَم منه أنّ كلام الحكماء في هذه المسألة يستقيم على قول من يقول إنّ الله خالق بالذات! وأنّه غير وارد في مسألة التحسين والتقبيح، ثمّ قال: "**فذلك الكلام لا يليق بهذا الباب، ومن حقّ العاقل أن يقرر كل شيء بما يليق به ويناسبه**"[2] هذه العبارة في هذا المقام لا يُفهَم سبب ورودها إلّا إذا ربطناها باختياره لهذا القول في تصحيح التكليف، كأنّه يقول إنّي لا أخشى مغبة اختياراتي إذا كانت تناسب ما وصل إليه عقلي من العلوم، فهو يؤكد في لحن القول ما قرّره، هذا دون أن نخوض في حقيقة التلازم بين القول بالمعاد الروحاني والخالق بالذات.

لكن لمَ لا يقال أنّه يمكن أن يكون قصد الإمام الرّازيّ بالأحوال الصّفة الواسطة بين الوجود والعدم على ما هو معروف في الدرس العقدي؟ أي صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم على ما ذهب إليه القاضي أبو بكر وإمام الحرمين وأبي هاشم وأتباعه[3]، فإنّه وإن كان هذا الاحتمال بعيدا من جهة المقتضى إلّا أنّ العقول لم تستطع تعقّل حقيقتها في هذه الحياة، فكيف تتعقّلها في الحياة الآخرة مع اختلاف معايير تلك الحياة؟! فمثله كمثل من أضاف الحيرة إلى الحيرة والإشكال إلى

(1) انظر: المصدر السابق، (3/ 301).

(2) المصدر نفسه، (3/ 303).

(3) **انظر**: محصل أفكار المتقدمين والتأخرين من العلماء والمتكلمين، محمّد بن عمر الرّازي، مكتبة الكليات الأزهرية –القاهرة، ص: 60. والفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، (5/ 31). والعواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، محمّد بن إبراهيم ابن الوزير، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع –بيروت، الطبعة الثالثة، 1415هـ / 1994م، (4/ 6).

الإشكال، ومن جهة أخرى فإنّ الحال الّتي يقصدها القاضي وإمام الحرمين قد أبطلها الإمام الرّازيّ في كتابه (المحصل)، فقال: "**المسألة الثالثة؛ الذي نقول به أنّه لا واسطة بين الوجود والعدم**"(1)، حتّى أنّه في مسألة حدوث الحوادث في ذات الله تعالى قال بأنّ: "**القول بحدوث الصفات في ذات الله قول قال به جميع الفرق**"(2)، ولم يتطرق إلى ذكر الأحوال، على الرّغم من أنّ هذه المسألة هي السبب الرئيس في القول بالأحوال، والأمر الآخر أنّه أضاف القول بهذه الأحوال إلى الحكماء، مع أنّ الفلاسفة لم يعرف عنهم القول بذلك، إلاّ أن يصدق ما أشار له الشهرستاني بأنّ القول بالأحوال منتزع من قول الفلاسفة الذين يقولون بالهيولي والصورة(3).

5- أمّا مناقشته بالأدلة السّمعية فإنّه أكثر من حجج المعتزلة السّمعية التي تثبت أنّ للإنسان إرادة مستقلة، قال: "**اعلم أنها كثيرة جدا، غير أنا نذكر معاقدها على سبيل الاختصار: فالوجه الأول من استدلالاتهم بالقرآن: الألفاظ الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد**"(4)، وحقّا أنّها كثيرة جدا، فقد ذكر عشرين نوعا، كل نوع تحته وجوه من الآيات القرآنية، وهذا على سبيل الاختصار(5)، وعلى كثرتها واتفاقها على معنى مشترك لا يمكن لعقل أن يجزم بغيره أو أن يتخالجه شك في أنّه المقصود، ولو حاول أيّ بليغ أن يقرّر وجود إرادة للإنسان يكون بها الفعل، ما وجد أصرح وأفصح من ألفاظ القرآن وتنوع تراكيبها، إلاّ أنّ الإمام الرّازيّ، يعتبرها ظنية الدلالة مهما بلغت من الظهور والقوة والبيان، فإن لم يسعفه التّأويل لجأ إلى ردّها إلى قانونه العقلي لحصول الفعل، فمجموع القدرة مع الدّاعي يوجب الفعل، والدّاعي ممن؟ فإن كان من الله فهو المطلوب، يعني الجبر، وإن كان من العبد فالممكن لا يترجح بذاته، وهكذا مع كل آية أو دليل سمعي فيه تصريح بأن الإنسان يفعل أو أُمِر بفعل أو نُسب إليه فعل أو غيرها، ممّا يدلّ على أنّ الإنسان له تأثير في الفعل، وإنّ أعظم آية تصادم قول الإمام الرّازيّ بأنّ الدّاعية يكون بخلق الله تعالى ولا مجال للإنسان في مخالفته، هي قوله تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَا مَن قَدَّمَ لَنَا هَٰذَا فَزِدۡهُ عَذَابٗا ضِعۡفٗا فِي ٱلنَّارِ﴾ [ص: 61]، فلو كان الدّاعي من الله لكان الله تعالى هو الذي قدّم لهم الإضلال وليس الذين أضلوهم من البشر، لأنّ الخصومة

(1) **انظر**: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرّازي، ص: 60.

(2) المطالب العالية، الرّازي، (2/ 107)

(3) **انظر**: نهاية الإقدام في علم الكلام، محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: أحمد فريد، دار الكتب العلمية –بيروت الطبعة الأولى، 1425 هـ، ص: 93، 95.

(4) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 299).

(5) المصدر نفسه، (9/ 351).

تشتدّ يوم القيامة بين الذين ضلوا والذين أضلوا حتى يفصل الله تعالى بينهم، كما جاء في قوله تعالى:﴿ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِن لَّا تَعْلَمُونَ﴾[الأعراف: 38]، إنّ على القول بالجبر يصير أمامنا مشهد قبيح يكون فيه الفاعل الحقيقي والمباشر الحقيقي لعملية الإضلال هو من يعاقب من وقع في إضلاله، إنّه مشهد تتباطؤ الكلمات في تصويره وترتبك، وما ذاك إلا من جراء القول بالجبر وأنّ الإنسان مضطر إلى الفعل ولا اختيار له.

ثانيا/ مناقشة أدلة الإمام الرّازيّ على أنّ الإنسان غير مستقل بالفعل

1- إنّ الأدلة التي اعتمد عليها الإمام الرّازيّ في إثبات أنّ الإنسان غير مستقل بالفعل هي نفس الأدلة على أنّ الإنسان غير مؤثر في الفعل وهي نفس أدلته على الجبر؛ فقد قال في معرض إثبات الجبر من خلال مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل: "**فثبت أن المعتزلي إن قال: إن وقوع الفعل عقيب القدرة والداعي واجب البتّة، فقد قال بالجبر من حيث لا يشعر به، وإن قال: إنه غير واجب، فقد قال أيضا بالجبر من حيث لا يشعر به**"(1)، وقال في معرض إثبات أنّ العبد غير مستقل بالفعل: "**فثبت أن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل، وأنه تعالى إن خلقهما: وجب الفعل، وإن لم يخلق مجموعهما امتنع الفعل، فثبت: أن العبد غير مستقل بنفسه في الفعل وفي التّرك. وهو مطلوب**"(2). فبنفس القانون - مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل- أثبت به عدم تأثير العبد وعدم استقلاليته بالتأثير! وكذلك بقانون الممكن لا بد له من مرجح أو سبب، أثبت به عدم تأثير العبد في الفعل وحاصله الجبر، وأثبت كذلك عدم استقلالية العبد بالفعل، قال في الأول: "**فيثبت أنّه لو صلح قولنا: الممكن لا بد له من مرجح، فالقول بالجبر لازم**"(3)، وقال في الثّاني: "**فثبت أنّ صدور الفعل عن العبد، موقوف على أن يفعل غيره فيه هذا المرجح، واعلم أنه متى فعل ذلك الغير فيه ذلك المرجح، وجب صدور الفعل عنه ... فثبت أن العبد غير مستقل بنفسه في الفعل وفي التّرك**"(4)، وهي سياقات متماثلة لدليل واحد يوجب نتيجة واحدة لا نتيجتين، وعليه فلا عبرة بالتغاير اللفظي أمام الحقيقة الواحدة، فالإمام الرّازيّ لم يقدم لنا شيئا جديدا من خلال إقحام هذا الفصل أو بالأحرى عنوان فصل لا يدل عليه محتواه.

(1) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 14).
(2) المصدر نفسه، (9/ 23).
(3) المصدر نفسه، (9/ 16، 17).
(4) المصدر نفسه، (9/ 22، 23).

2- إنّ مما قرّره الإمام الرّازيّ أنّه لا يمكن أن يكون أثر بين مؤثرين أو مخلوق بين خالقين وهي قضية محل اتفاق بينه وبين المعتزلة، قال: "**قلنا: حصل الاتفاق بيننا وبين خصومنا على أنّ حصول مخلوق واحد لخالقين محال**"[1]. وكذلك ذكره في تقريره لأدلّة المتكلمين على الجبر[2]،إلاّ أنّه في مقدمة كتاب القضاء والقدر صرح بأنّ اجتماع المؤثرين على الأثر الواحد أمر جائز! قال: "**ثم هاهنا احتمالان؛ أحدهما أن يقال: إن قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير وقدرة العبد أيضا مستقلة بالتأثير، إلا أن اجتماع المؤثرين المستقلين على الأثر الواحد جائز**"[3]، فإنّه من العجب أن يجتمع المحال والجائز في قضية واحدة، بل نستطيع القول إنّ الإمام الرّازيّ في مسألة عدم استقلالية العبد بالفعل ومقتضياتها من عدم وجود مقدور بين قادرين قد اضطرب فيها وحدث انفصام كبير بين الدليل والمقولة، هنا يحضرنا ما ذكره في أبي الحسين البصري حيث قال: "**والعجب من أبي الحسين أنّه خالف أصحابه في قولهم: الفعل لا يتوقف على الدّاعي، وزعم أن الفعل يتوقف على الدّاعي، وزعم أن حصول الفعل عقيب الدّاعي واجب، والاعتراف بهاتين المقدمتين عين الاعتراف بالجبر، ثم إنّه بعد ذلك بالغ في إثبات الاعتزال، وزعم أن العلم الضروري حاصل بكون العبد موجدا، والجمع بين هذين القولين: عجيب، والأظهر، أنّه لما بالغ في تقرير الجبر من حيث المعنى، فلعلّه خاف من مخالفة أصحابه، فأراد إخفاء ذلك المذهب بهذه المبالغة، والله أعلم**"[4]، فلا غرابة أن يظهر للباحث من صنيع الإمام الرّازيّ في هذه المسألة عين ما ظهر له من أبي الحسين البصري؛ فإنّ الإمام الرّازيّ لمّا بالغ في إثبات الجبر أراد أن يغازل أصحابه الأشعرية الذين يحاولون الابتعاد بنظرية الكسب عن الجبر، أو مخافة نقمتهم منه، وخاصة أنّه لم يرفع لنظرية الكسب رأسا، أمام استهتار المعتزلة بمدلولها وبأنّها محض التزوير ولا فائدة فيها[5]، بل أراد أن يسحبها إلى الجبر عكس التيار الأشعري، فقول أبي الحسن الأشعري والباقلاني وابن فورك وأبي إسحاق الإسفرايني كلّها -عند الإمام الرّازيّ- مشتركة في القول بالجبر[6]، ومما يزيد هذا الأمر ظهورا هو ضغطه على مصطلح أهل السنّة بتكرار ذكره والكلام على لسانهم في هذه المسألة دون غيرها من المسائل.

---

(1) المصدر السابق، (9/ 147).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (8/ 96، 97). (9/ 295).

(3) المصدر نفسه، (9/ 10).

(4) المصدر نفسه، (9/ 258).

(5) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 262، 280).

(6) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 13).

ثالثا/ مناقشة أدلة الإمام الرّازيّ على الإيمان بالقضاء والقدر على سبيل الإجمال

إنّ الأمور الّتي ذكرها الإمام الرّازيّ كمسوغات لصواب هذا القول الذي هو منهج للأنبياء، أمور لا يشك عاقل في أحقيتها بالصّواب، لكن الذي جانب الصواب منها هو أمران:

الأمر الأول: مسوغات مخالفتها؛ أي ما هو الدافع الذي جعل الإمام الرّازيّ يخالف منهج الأنبياء في الجمع بين الإيمان بأنّ العبد صانع وقادر، وبين الإيمان بأنّ الكلّ بقضاء الله وقدره، فكان الذي يجب على الإمام الرّازيّ وهو أنّ يقرّر أنّ الحقّ هو الجمع بين حرية الإرادة وما يناقضها من القول بالجبر، وأن يسعى إلى البحث في بيان حقيقة الإيمان بالقضاء والقدر وفق المقدمة التي رسمها النبيّ ﷺ وهي الجمع بين الأمرين، بيد أنّ الإمام الرّازيّ راح يضرب هذا بذاك، ليخرج لنا بنتيجة أنّ أحد أطراف القضية وهو تصريح الأنبياء بحرية الإنسان واستقلاله بالفعل محض التمويه وذر للرّماد على العيون، أين تصبح مقدمة الجمع ليس إلا تمويها كذلك وليست حقيقة يُستضاء بها، بل لازم صنيع الإمام الرّازيّ أنّ النبي ﷺ لم يبيّن لنا حقيقة الأمر سواء بشكل إجمالي ولا تفصيلي، لينتج لنا أنّه حتى الإيمان الإجمالي هو أمر خاطئ في واقع الأمر، وإنّما كان الدافع إليه هو انتظام حال العامة واستحسان النّاس له ممن ليس له في العقليات نصيب.

والأمر الثاني: المأخوذ من عبارته السابقة في أنّ النبي ﷺ أوجب الإيمان به على سبيل الإجمال، فكيف للعقول أن تتجاوز هذا الواجب وتتحدى الحواجز؟! نعم إنّ عبارة الإمام الرّازيّ كانت موجهة لعامة الأمّة وليس لخاصتها من أصحاب العقول، فقد قال عن وظيفة النّبي ﷺ في مثل هذه المسألة: "**ويمنعهم عن البحث في هذه المضائق والخوض في هذه الدقائق، إلا إذا كان من الأذكياء المحققين، والعقلاء المفلقين فإنه بعقله الوافر يقف على حقائق الأشياء**"(1). لينتج لنا أنّ الخطاب الشّرعي المتعلق بالمكلفين ينقسم إلى قسمين بحسب المكلفين؛ إلى عامة وخاصة من أصحاب العقول والأذكياء، لكن ليس هناك دليل على هذا التقسيم إلا تسويغ أصحاب العقول لصنيعهم في مخالفة ظواهر النصوص والخروج عن المألوف من دعوة الأنبياء، وللعاقل أن يطرح سؤالا؛ ألم يحضر عند النبي ﷺ طوال حياته رجل عاقل، يومئ إليه النبي ﷺ بأنّ الخبر ليس على حقيقته، وإنّما هو خاص بالعامة، لذا قال الجويني لشيوخه: "وأَعلم بالاضطرار أنّه ﷺ كان يحضر في مجلسه الشريف والعالم والجاهل والذكي والبليد والأعرابيّ والجافي ثمَّ لا أجد شيئا يعقب تلك النُّصوص التي كان يصف ربّه بها لا نصا ولا ظاهرا ممّا يصرفها عن حقائقها ويؤولها كما تأولها هؤلاء مشايخي

(1) المصدر السابق، (8/ 117).

الفقهاء"[1]؛ أي اعتبروا العقل حاكم ثقةٍ بين الحقّ والباطل، والنّص دليل باطلٍ في صورة حق، وتمويه يعيش به من لا نصيب له من المعقولات وترتيب المقدمات، وإنّما يكمن التمايز بين الخاصة والعامة في القدرة العقلية على فهم النّص، كما أشار إليه النبي ﷺ في قوله: «**فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الغَائِبَ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ**»[2]، وأشار إليه عليّ رضي الله عنه حين سئل، هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: "لاَ وَالَّذِي فَلَقَ الحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، مَا أَعْلَمُهُ إِلَّا فَهْمًا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلًا فِي القُرْآنِ، وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ"[3].

والخلاصة من صنيع الإمام الرّازيّ هي ثلاثة احتمالات:

1- أنّه أراد أن يقول لأهل السنّة ممن خالف المعتزلة في القول باستقلال العبد بالفعل أنّ أقوالكم آيلة إلى القول بالجبر، ولا يمكن لكم أن تواجهوا الآلة العقلية للمعتزلة أو أن تزعزعوا حججهم إلاّ بالقول بالجبر، لأنّه مهما بلغت أدلتكم من قوة فإنّها لا تقف أمام هذه الآلة العقلية، فهو يوجه رسالة الوفاق؛ أي أنّه لا يريد أن يخرج عنهم في هذه المسألة قصدا لخلافهم وشقّ عصاهم بل هو في صفهم ضدّ من خالفهم، وإنّما الضرورة العقلية هي الدّافع إلى القول بالجبر، كما يوجه رسالة أخرى إلى عوام أهل السنّة أن يلظوا بالإيمان الإجمالي.

2- يحتمل أن يكون الإمام الرّازيّ في نفسه شيء من هذه المسألة بحيث تعاظمت في نفسه مخالفة ثلاثة أمور، لا يسعف أحدها الآخر، فهو يعظم مخالفة الدليل العقلي القاهر الذي قاده إلى الجبر، ويعظم كثرة مخالفته للأشعرية القائلين بعدم استقلالية العبد بالفعل، ويعظم مخالفة طريقة الأنبياء في تقرير هذه المسألة من خلال الإيمان الإجمالي، لذا كان دليله مع الجبر، وقوله مع الأشعرية، وقلبه مع طريقة الأنبياء.

3- أنّ الظروف التي كان يعيشها الإمام الرّازيّ في كنف دولة الأشعرية من قيمة علمية، ومكانة اجتماعية، ومنعة من الكرّامية وعوامها الّذين يتربصون به الدوائر، تجعل الإمام الرّازيّ لا يجرؤ على المخالفة العلنية والحط على كلّ من خالفه من معتزلة وكرامية وأشعرية، بل من الحكمة في هذه الحال التي يعيشها أن لا يكثر من الأعداء وخاصة سيف الحاكم، أمام تكاثر أصابع الاتهام بالميول إلى الفلاسفة والإعجاب بهم، ومسألة الجبر هي لازم من أقوال الفلاسفة في كون الله تعالى خالق

(1) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية، الجويني، ص: 32.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، رقم: 1741.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب فكاك الأسير، رقم: 3047.

بالذات، ولازم في إبطال الشرائع، قال في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين): "**فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السّنة والجماعة ويعتقدون أنّي لست على مذهب أهل السّنة والجماعة** ..."[1]، فكان انتسابه إلى أهل السنّة على المحك، وخاصة أنّ مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل يقربه من الفلاسفة ويبعده عن المتكلمين.

(1) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرّازي، ص: 92، 93.

المبحث الثالث: سلطة الفعل الإلهي على فعل العبد عند الإمام الرّازيّ

تتجلى سلطة الفعل الإلهي على فعل العبد من خلال عناصره الثلاثة: العلم والإرادة والقدرة، الّتي يمكن أن تكون كمؤثرات في تشكل أفعال العباد، وليس بالضرورة أن تكون كلها مؤثرات أساسية بل يمكن أن يكون بعضها تبعيا لغيره.

المطلب الأول: موقف الإمام الرّازيّ من سلطة العلم الإلهي على فعل العبد

إنّ النّظر في العلاقة الموجودة بين أفعال العباد وصفة علم الله تعالى باعتبارها عنصرا من عناصر القضاء والقدر بحيث هي أساس التخليق والإيجاد، والتقدير يقتضي النّظر في صفة العلم من حيث كونها صفة ذاتية أزلية، ومن حيث كونها صفة متعلقة بأفعال العباد ومتجدّدة معها(1)، أو بالنظر في أفعال العباد باعتبارها كائنة في علم الله تعالى الأزلي ومقدرة في الأزل، وباعتبارها حال حصولها في هذا العالم المادي الحادث.

فحقيقة علم الله تعالى بالموجودات عند الإمام الرّازيّ هي حال نسبية إضافية بين ذاته سبحانه وتعالى وبين الموجودات؛ يقول: "**العلم والإدراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة، وإضافة مخصوصة، فهذا قول قد ذهب إليه جمع عظيم من الحكماء والمتكلمين، وهو المختار عندنا، وهو الحق**"(2)، وحصول هذه النّسبة أمر بديهي، لأنّ العلم لا يحصل إلاّ بمقابلة بين العالِم والمعلوم، بحيث يكون التّغير في هذه النّسبة، ولا يحدث أيّ تغير في ذات العالِم أو في صفة العالمية، وحاله كأن يجلس رجل في مكان ما، ثم يأتي رجل آخر فيجلس عن يمينه، ثمّ إذا قام وانتقل من الجانب الأيمن إلى الجانب الأيسر، صار هذا الرّجل الأول يسارا له بعد أن كان يمينا له، فههنا وقع التغير والتبدل في

(1) يقول الإمام الرازي عن أنواع صفات الله تعالى: "**اعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام: أحدها؛ الصفات الحقيقية العارية عن الإضافات... ومثل: الوجود والحياة، وثانيها؛ الصفات الحقيقية الموصوفة بالإضافات والنسب، وذلك مثل: العلم عند من يقول إنه صفة لها تعلق بالمعلوم، فإن على هذا القول العلم صفة حقيقية وحصل بين تلك الصفة وبين المعلوم نسبة خاصة، وتعلق خاص، وثالثها؛ الصفات التي هي محض النسب والإضافات ...مثل ما إذا تزوج أخو زيد بامرأة، وحصل له ولد، فإن زيدا يصير عمّا لذلك الولد، بعد أن كان عاريا عن هذه الصفة، وهذا يقتضي حدوث هذه الإضافات المختصة في ذات زيد، إذا عرفت هذا فنقول: أما القول بحدوث الصفات الإضافية فذاك أمر يجب الاعتراف به، ولا يمكن إنكاره البتة يقينا مع الصفات الحقيقية، سواء حصلت لها إضافات إلى الغير، أو لم يحصل**". المطالب العالية، الرّازي، (2/ 108).

(2) المصدر نفسه، (3/ 103، 104).

هذه الإضافة، مع أن صريح الحسّ والعقل يدل على أنّه لم يقع في ذات الرجلين تغيرٌ البتّة[1]، وعليه فإنّ كون الله تعالى عالم بكل جزئيات هذا العالم بما فيها أفعال العباد لا يغير من عالمية الله شيئا، على الرّغم من كثرتها وتجددها، وهذه العلاقة النّسبية أو الإضافية بين العلم الإلهي وأفعال العباد حال حصولها، لا يمكن أن نفهم منها أيّ تأثير لعلم الله تعالى على أفعال العباد، لأنّ الأثر ينحصر في النّسبة فقط، ولا يتعدى إلى ذات العالم ولا إلى ذات المعلوم، والتأثير في النّسبة يكون متبادلا بين العلم والمعلوم، بحيث لو عدم أحدهما عدمت النّسبة؛ أي أنّ تحقق النسبة بين الشيئين يتوقف على تحقق الشيئين، فلو فرضنا عدم وجود أفعال العباد فإنّه لن تكون هناك أيّ نسبة أو إضافة، وكذلك لو فرضنا عدم وجود الذّات العالمة فإنّه لن يكون هناك أيّ نسبة أو إضافة، وأمّا إذا وجدت الذّات العالمة ووجد فعل العبد وجدت هذه النسبة.

أمّا علاقة صفة علم الله تعالى الأزلي بأفعال العباد فتكمُن في كون أفعال العباد من جملة معلومات الله تعالى، وكلّ ما علم الله وقوعه كان واجب الوقوع، وكل ما علم الله عدم وقوعه كان واجب اللاوقوع، فالوقوع أو اللاوقوع، كان واجبا لأجل علم الله تعالى، وكل ما كان كذلك فليس للعبد فيه تأثير، وعليه فالجبر لازم[2]، إلاّ أنّ إيجاب العلم لحصول الفعل أمر غير متعقل وخاصة أنّ العلاقة بين صفة العلم والمعلومات هي نسب وإضافات، وهي أمر ذهني لا وجود لها في الأعيان، فكيف للذهني أو العدمي أن يؤثر في المتعين الموجود؟![3] ولم يكن الإمام الرّازيّ غافلا عن مثل هذا الاستشكال، فقد عاد ليقرر أنّ علم الله ليس هو الموجب لعلاقة الجبر على الرّغم من تقديمه بمقدمة وجوب الوقوع واللاوقوع لما علمه الله تعالى من أفعال العباد، قال: "**العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، وهو يتبع المعلوم ولا يستتبعه، فيمتنع أن يكون المقتضي لهذا الوجوب هو علم الله، فثبت أن المقتضي لهذا الوجوب صفة من صفات الله، باشرها في ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر، وتلك الصفة ليست إلا القدرة أو الإرادة**"[4]، حينها يكون إدراج علم الله تعالى في إثبات قضية الجبر استكثارا من الأدلة الّتي لا فائدة منها، والّتي تفتقر إلى الرابط بين النتيجة والمقدمة، والّتي لا تنتج شيئا مقبولا في العقل، وإذا كان الأمر يحتاج إلى صفة أخرى غير العلم في إثبات الجبر، كان ذكر

(1) **انظر**: المصدر السابق، (3/ 104، 153).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (8/ 18)، (9/ 63).

(3) **انظر**: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، مُحَمَّد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد –مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1432 هـ، (2/ 960).

(4) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 64).

مقدمة وجوب الوقوع واللاوقوع، يوهم الباحث بأنّها المقدمة الأساس، وأنّ علم الله تعالى دليل على الجبر، بل إنّ الإمام الرّازيّ يصرّ على هذا المعنى فيكرره في توجيه كلّ الأحاديث الدّالة على أنّ الله قد كتب كل ما هو كائن من أحوال العالم، مثل قوله ﷺ: «**كَتَبَ اللهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**»[1]، قال:"**فلو انقلب ذلك المكتوب عن ذلك المقدار، لزم انقلاب العلم جهلا، والصدق كذبا وذلك محال**"[2]؛ أي أنّ العلم الذي تدل عليه الكتابة لو لم يقع لكان جهلا.

ومن جهة أخرى فإنّ علم الله تعالى دليل على أنّه هو الخالق لأفعال العباد، وذلك أنّه لو كان العبد موجدا لأفعال نفسه، لكان عالما بتفاصيل أفعال نفسه، وهو غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه، فوجب أن لا يكون موجدا لأفعال نفسه، ووجب أن يكون الله هو المُوجد لها لأنّه عالم بها، وعلى هذا المفهوم فإنّ الإمام الرّازيّ يلزمه البرهنة على مقدمة يرتكز عليها دليله، وهي أنّ الموجد للفعل يجب أن يكون عالما بكل تفاصيله، وللإمام الرّازيّ دليلان للبرهنة عليها، الأول دليل سمعي؛ وهو قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[الملك: 14]، وفي الآية استفهام على سبيل الإنكار لكل من يظنّ أنّ الخالق للشيء غير عالم به، والثاني دليل عقلي؛ وهو أنّ الفاعل المختار لا يرجح فعلا مخصوصا في وقت مخصوص على كيفية مخصوصة دون غيرها من الأوقات والكيفيات إلاّ إذا كان متصوّرا لماهية الفعل، وعليه فإنّ القاصد للفعل لا بد أن يكون عالما بماهيته[3].

وممّا يدل على أنّ الإنسان ليس عالما بتفاصيل أفعاله عدّة أمور:

1- إنّ الإنسان عندما يتحرك فإنّ كثيرا من أجزائه سوف تتحرك وتتحرك كثير من الأعضاء والأعصاب، وكذلك يمرّ بكثير من الأحياز خلال تنقله من حيز إلى حيز، وأيضا يستغرق في حركته زمنا كثير الأنّاة، والعلم ضروري بأنّ الإنسان لا يعلم كل ذلك على سبيل التفصيل[4].

2- إن النّاس تحيروا في محل العلم، أهو القلب أم الدماغ أم النّفس الناطقة؟ واختلفوا أيضا أهو جميع أجزائها أم بعض أجزائها؟ واختلفوا في ماهية العلم، أهي نسبة المسماة بالتعلق أم هي صفة

(1) سبق تخريجه، ص: 165.

(2) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 230).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 84، 85، 148، 149).

(4) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 86).

حقيقية مستلزمة لهذه النّسبة والإضافة أم هي صورة مساوية لماهية المعلوم حاصلة في ذات العلم؟ وهذا الاختلاف يدل على أنّ العلم ليس من العبد، ولو كان منه لعلم محلّه وموضعه(1).

3- إنّ العلم إمّا تصورات وإمّا تصديقات؛ والتّصورات لا يمكن أن يكون شيئا منها مكتسبا للإنسان؛ وذلك أنّ التّصورات هي ما أدركناها بأحد الحواس الخمس، أو ما وجدناه في أنفسنا من ألم ولذّة وما شابهها، أو ما يركبه العقل والخيال من أحد هذه الأمور، وكل هذه التّصورات ضرورية ولازمة الحصول في الذّهن، ولا سبيل إلى اكتسابها، وأمّا التّصديقات فلا شيء منها مكتسب، وذلك أنّ التّصديقات لا يمكن إيقاعها إلا في تصورات حاضرة في الذّهن، فهي ضرورية ولازمة عند تلك التّصورات، لزوما لا يبقى فيه للعبد مجال للكسب(2).

فلمّا لم يكن العبد هو الموجد لأفعاله لعدم علمه بتفاصيلها كان الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد لأنّه عالم بتفاصيلها(3).

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 90، 109).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 105 -107).

(3) لو أنّ الإمام الرازي عدّل قليلا في نظرته إلى علم العبد بحيث يكون مستقلا في العملية العقلية وفي التفكير والتحليل والتركيب والتي تنتج العلم ومنه الاختيار لكانت مقولته هي أحسن تفسير يقدم للبشرية لمسألة القضاء والقدر، بحيث لا يلزم عنها أيّ لازم قبيح، ويصح معها الثواب والعقاب والتكليف؛ فإنّ التكليف منوط بالعقل الذي هو آلة العلم وهو أظهر في الشريعة من أن يُظهر، وأعرف في بداهة العقول من أن يُعرّف، ومطرد في أعراف البشر وقوانينهم، فلا تكليف لمجنون ولا لصبي ولا لملجأ، لفقد القوة العقلية التي تؤهل هؤلاء إلى النظر في التصورات والأسباب التي يخلقها الله تعالى، والقوة العقلية هي آلة مثل القدرة (سلامة الأعضاء)، وكلاهما من خلق الله تعالى في البشر، وكلاهما يمكن للإنسان أن يطورهما إلى الأكمل، وكلّما كانتا أكمل كان التكليف أعظم، فليس التكليف سواء بين العالم والجاهل، وبين القوي والضعيف، ويتفاضل النّاس عند الله تعالى وعند البشر بالعلم وحسن التفكير وصحة النظر في تقدير المصالح والمفاسد، وكل هذا من الإنسان استقلالا، ولا يقال أنّ علم الإنسان عندها لا يكون تحت قدرة الله تعالى، بل هو بإقدار الله تعالى للإنسان، والإقدار على الشيء أعظم في المدح من مجرد القدرة على الشيء، وعلى العلم يترتب الفعل إذ هو أساسه ومحركه، بحيث لا تتحرك أعضاء الإنسان وجوارحه إلاّ بالإرادة التابعة إلى الداعي الذي يتمثل في العلم أو الاعتقاد أو الظنّ، وكلها حاصلة عن تفاعل التصورات والأسباب الخارجية التي يكون بها التيسير والتوفيق والتأييد والتثبيط والصرف والبيان والهدى ...وغيرها، بل في حقيقتها كلّها تصورات يخلقها الله تعالى لعباده إذا أراد منهم فعلا ما، وتتفاعل هذه العناصر فيما بينها بطريقة لا يعلما إلا الله، لتنتج تصديقات أو معلومات إيجابية أو سلبية أو ترجيحات بحسب المصلحة والمفسدة، ثمّ تترجح مشيئة الفعل أو مشيئة الترك تبعا لهذه التصديقات، ثمّ تتحرك الأعضاء ثم يكون الفعل، تحقيقا لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾[الإنسان: 30]، فمشيئة الله تعالى وإرادته لا تكون مخلوقة في الإنسان، وإنّما تكون من خلال إحداث أسباب وتصورات تتفاعل في فكر العبد أو آلته العقلية، ليحدث مشيئة لنفسه تابعة لهذه التصورات التابعة لمشيئة الله تعالى، وهذا القول قريب من مقالة ابن رشد في تفسيره لمعنى القدر؛ بأنّه مجوع الأسباب الخارجية والداخلة في ذواتنا والتي خلقها الله تعالى لترتبط بأفعالنا لتجري وفق نظام محدود ومنضبط، وهو

وعليه فإنّ مما يفهم من كلام الإمام الرّازيّ أنّ الظّنّ والاعتقاد لا يكون بهما الفعل، وقد سبق في حقيقة فعل العبد أنّ الداعي قد يكون علما أو ظنّا أو اعتقادا، وليس منحصرا في العلم فقط، ثمّ نعلم بالضرورة أنّ النّار محرقة وأنّ فعل الإحراق حاصل منها، فهل يقول الإمام الرّازيّ بأنّ النّار عالمة بتفاصيل مفعولها؟! يقول الطوسي: "نفس الإيجاد لا يقتضي علم الموجِد بالموجَد، وإلا لكان له أن يدفع قول القائلين بأنّ النّار محرقة والشمس مضيئة، فعدم علمهما بأثريهما وتجويز الإيجاد من غير العالم لا يبطل إثبات عالِمية الله تعالى؛ لأنّ مثبتي العالمية لا يستدلون بالإيجاد على العالمية، بل إنّما يستدلون بإحكام الفعل وإتقانه على العالمية"[(1)]، والإمام الرّازيّ يعتبر النّار محرقة بالطبع وليس بالعلم لذا لا يصلح منها الاختيار، فالعلم لا يلزم إلّا في الفعل الإرادي لا في الفعل الطبيعي الذي ليس بإرادي، فإذا قدرنا فعلا لا إراديا لم يلزم كون الفاعل عالما، لكننا أمام قضية عكسية، إذا كان الفاعل المختار يلزمه العلم، فهل وجود الفعل يلزم كون الفاعل عالما؟ أمام نقد الطوسي فإنّه إمّا أن يعتبر النّار عالمة، وإمّا أن يصحح وجود الفعل من غير العالم، والحقيقة أنّ الإمام الرّازيّ لَمّا ضعف دلالة الانتقال من الأثر إلى المؤثر في إثبات عالمية الله تعالى وهو دليل الحكمة والإتقان، وراح ينسج أدلة أخرى يثبت بها عالمية الله بناء على أنّه فاعل مختار، أصبح لزاما عليه أن يطّرد دليله على كل فاعل مختار، لكن عندما أراد أن يعكس فينتقل من العلم ليثبت الفاعل وقع فيما انتقد عليه من وقوع الفعل بالظّنّ والاعتقاد، ومن كل مؤثر بالطبع، أمّا النقد الأول فهو باعتراف منه يؤيده ما نجده ضرورة في الشاهد في حصول أفعال العباد وتفاوته بين العلم والظّنّ والاعتقاد، وخاصة أنّ الإمام الرّازيّ خصص لذلك مبحثا "**في بيان أن كون الإنسان ظانا، أو معتقدا، يقوم مقام العلم في كونه داعيا**"[(2)]، بل إنّ اشتراط العلم في حصول الفعل يعود بالنقض على استدلال الإمام الرّازي؛ وذلك أنّ العلم من خصائص الأفعال المتقَنة، ونحن نعلم بالضرورة أنّ أفعال العباد فيها الجهل والخطأ، فلو كانت أفعال

القضاء والقدر. **انظر**: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، 1964م، ص: 227. ولا يعني هذا الطرح أنّه حل لمشكلة الإرادة الإنسانية، لأنّ السؤال ينتقل إلى هذه الأسباب الخارجية أو ما يأتي في معنى التوفيق والتيسير والألطاف والهداية والإضلال ...وغيرها، أهي مؤثرة في إرادة الإنسان على سبيل الجبر أم الإختيار؟ لنعود بالقضية إلى أساسها، وحسبنا أنّنا نؤمن بأنّ القضاء والقدر وأنّه سرّ من أسرار الله تعالى، لم يُوقف شيئا من أفعال العباد ولا شيئا من ملاحم البشرية في يوم من الأيام.

(1) تلخيص المحصل، الخواجة نصر الدين الطوسي، دار الأضواء –بيروت، ص: 327. يشير الطوسي في كلامه إلى نقض استدلال الإمام الرازي في كتاب (المحصل) على أنّ إثبات الإيجاد لغير العالم يوجب نفي عالمية الله تعالى، لأنّ عالمية الله تعالى أخذت من الإحكام والإتقان.

(2) المطالب العالية، الرّازي، (3/ 13).

العباد من الله تعالى لكان الجهل والخطأ من الله وهو محال، وكل ما أدى إلى المحال فهو محال[1]. وأمّا النقد الثاني فإنّه غير لازم، لأنّ الفعل الذي لا يكون إلاّ بالعلم هو الفعل المتغير والمتبدل والمخصوص بوقت أو مكان، وليس الفعل الثابت على هيئة معينة والمستمر في مؤثريته من إحراق أو إضاءة أو غيرها[2].

غير أنّ الإمام الرّازيّ إن سلِم من هذا الاعتراض فإنّه لا يسْلَم من الاعتراض الذي وجهه الغزالي والآمدي للفلاسفة؛ فلو جاز الاكتفاء بالعلم عن الإرادة في وقوع الفعل على وفقه لجاز أن يغني عن القدرة لمجرد سبق العلم بوجوده[3]، وعلى هذا فلا يبقى معنى لقانونه مجموع القدرة والداعي يوجب حصول الفعل، للفرق الواضح بين كون العلة علما مستقلا وكونها مجموعا مركبا، ولقائل أن يقول إنّ استدلال الإمام الرّازيّ بالعلم على خلق أفعال العباد يتضمن وجود الإرادة والقدرة، حتى وإن لم يصرّح بهما فلا بد من اعتبارهما، فالجواب؛ إنّ المقام مقام تفكيك وتمييز للأدلة بعضها عن بعض، وخاصة مع وجود قول الفلاسفة بالاكتفاء بالعلم فقط في وجود الفعل، وميول الإمام الرّازيّ إلى بعض أقوالهم، كان من الواجب عليه أن يصرح ويشرح أكثر، وإلاّ فإنّ النّقد الموجه إلى الفلاسفة قمين بأن يوجه إليه، ومن جهة أخرى فإنّنا نصبح أمام عملية استدلالية متكررة تختلف صياغاتها اللفظية وإضماراتها الذهنية لدليل واحد، وهو أنّ مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل.

المطلب الثاني: موقف الإمام الرّازيّ من سلطة الإرادة الإلهية على فعل العبد

تعتبر الإرادة مكونا من مكونات الفعل عموما سواء كان إلهيا أو بشريا، إلاّ أنّها ظاهرة في الفعل البشري باعتبارها ميل القلب إلى الفعل أو التّرك، أمّا مع الفعل الإلهي فإنّها غير بارزة في تفسير الفعل الإلهي عند الإمام الرّازيّ، وذلك أنّ تفسيرها بميل القلب لا يصح في حق الله تعالى، لأنّ ميل القلب للفعل أو التّرك يكون مع حصول اللّذة أو الألم، والله منزه عن ذلك، ولأجل هذا نفى الفلاسفة والمعتزلة صفة الإرادة عن الله تعالى، فليس هناك إلاّ العلم أو أنّها علم خاص، وأثبت المتكلمون صفة المريدية لله تعالى، وهي صفة زائدة عن العلم[4]، بينما الإمام الرّازيّ اتخذ موقفا بين بين؛ بحيث يثبت

(1) **انظر**: المغني، القاضي عبد الجبار، (8/ 276).

(2) **انظر**: تهافت الفلاسفة، مُحَّد بن مُحَّد الغزالي،ت: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة – مصر، الطبعة السادسة، ص: 200.

(3) **انظر**: قواعد العقائد، مُحَّد بن مُحَّد الغزالي، ت: موسى مُحَّد علي، عالم الكتب – لبنان، الطبعة الثانية، 1405هـ / 1985م، ص: 180. وغاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ص: 70.

(4) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 179)، (4/ 127). وغاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ص: 52.

صفة الإرادة إلاّ أنّها صفة تابعة للعلم، فلا تأثير لها على الحقيقة في وجود الفعل إلا بالتبعية، حيث أدرجها في الأنواع الّتي يظنّ أنّها داعية لحصول الفعل وليست كذلك(1)، وقد يفهم من قوله حصول الفعل بمجموع القدرة مع الدّاعي، أنّه أراد الخروج من الخلاف القائم بين الفلاسفة ومن تبعهم والمتكلمين حيث يقول الفلاسفة حصول الفعل بالعلم والقدرة، ويقول المتكلمون يحصل الفعل بالإرادة والقدرة، فلم يقل بالعلم صراحة ولا بالإرادة صراحة، إنّما اختار مصطلح الدّاعي الذي يجمع العلم والإرادة التابعة له، على أنّ العلم هو الدّاعي على الحقيقة(2).

وعلى هذا الأساس نجد الإمام الرّازيّ يثبت مذهبه في الجبر على أساس العلم، ويثبته كذلك على أساس الإرادة، حتى يكون مذهبه حقيقا بالحقّ والصّواب حيث دارت مذاهب النّاس، وخاليا من الإشكالات إلاّ ما استعصى منها، كقوله لمن نفى الإرادة "**إنّ هذا الإشكال الذي أوردتم علينا في الإرادة، وأورد عليكم في العلم، فإن لزم من هذا القدر كونه تعالى موجبا، فهو أيضا وارد عليكم بسبب العلم**"(3)، ويرتكز دليله في إثبات الجبر من خلال الإرادة على حرف واحد وهو أنّ مشيئة العبد موقوفة على مشيئة الله تعالى، ومتى كانت كذلك كان الكلّ من الله تعالى، وكان الإنسان مضطرا في صورة مختار، ويشهد لهذه المقدمة القرآن والعقل؛ أمّا القرآن فقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾[الإنسان: 30]، ومفعول هذه المشيئة محذوف، إمّا أن يُقدّر إلاّ أن يشاء الله ذلك الشّيء، وإمّا أن يقدر إلاّ أن يشاء الله مشيئتكم لذلك الشيء، والتّقدير الثّاني ظاهر في أنّ مشيئة العبد موقوفة على مشيئة الله تعالى، وهو أولى في التّقدير لأمرين:

الأول: إنّ حمله على التقدير الأول يقتضي أن زيدا إذا شاء حركة جسم، وشاء عمرو سكونه، يلزم أنّ الله شاء حركته وسكونه معا، لأنّ المشيئة واحدة ومتجهة إلى شيء واحد، فكان من المحال، أن تجمع بين الحركة والسكون في وقت واحد لشيء واحد، فكان حمله على التّقدير الثّاني أولى.

والثّاني: إنّ حمله على التّقدير الأول يقتضي إضمار ما لم يسبق ذكره، وحمله على التّقدير الثّاني يقتضي إضمار ما سبق ذكره، وإضمار ما سبق ذكره أولى في التقدير ممّا لم يسبق ذكره.

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 17، 19).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 14، 15). والاقتصاد في الاعتقاد، مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى، 1424 هـ / 2004 م، ص: 61، 62. وتهافت الفلاسفة، الغزالي، ص: 201. ومسألة حدوث العالم، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: يوسف بن مُحَمَّد، دار البشائر الإسلامية –بيروت، الطبعة الأولى، 1433هـ / 2012م، ص: 168.

(3) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 27).

وأمّا العقل؛ فإنّ العبد يمكن أن يحصل له مشيئة الفعل ومشيئة التّرك، وترجيح مشيئة بدلا عن الأخرى لا بد أن يكون للترجيح مرجح، فإن كان ذلك من العبد لزم مرجح آخر، ويلزم التّسلسل، وهو محال، أو تنتهي إلى إرادة قديمة أزلية، قطعا للتّسلسل، وهو المطلوب، وإن كان هو الله تعالى فكذلك حصل المطلوب، بأنّ مشيئة العبد موقوفة على مشيئة الله تعالى لذلك الفعل، وأنّ حدوث تلك المشيئة في قلب العبد متوقفة على مشيئة الله تعالى لإحداث تلك المشيئة في قلب العبد[1].

وقد سبق أنّ العلاقة بين الصّفات الإلهية الأزلية والصفات المتجددة بتجدد الحوادث هي نسب وإضافات وتعلقات تكون بين العلّة والمعلول، والذّات العالمة والمعلوم، والذّات المريدة والمراد، تنعدم بتخلف أحدهما عن الوجود، ولا ماهية لها على الحقيقة إلاّ الوجود الذّهني فقط ولا وجود لها في الأعيان، ولا يمكن للعقل أن يتصور أثرا فعليا لأمر ذهني، لأنّ المعيَّن لا يؤثر فيه الأمر الذهني بل لا بد أن يكون المؤثر معيَّنا، وعليه فكيف لمشيئة الله تعالى الأزلية أن تتعلق بأفعال العباد الحادثة على اختلافها وتعدّدها تعلقا ثابتا في الأعيان؟ وبعبارة أخرى، كيف للأزلي أن يتعلق تعلقا حقيقيا بالحادث؟ يبقى هذا الاعتراض قائما على كل صفة أزلية متعدّية للحوادث، فإنّ الإمام الرّازيّ بتبنّيه النّسب الإضافية فقد فرّ من حدوث الحوادث في ذات الله تعالى إلاّ أنّه جعل تأثير الصفات القديمة في الحوادث أمر ذهني ليس له أيّ أثر في الموجودات، أين تبقى أدلته العقلية سواء على تأثير علم الله في أفعال العباد أو تأثير الإرادة فيها ينقصه كثير من المقدمات العقلية الموصولة إلى النتيجة، بحيث لا يكون هناك اعتماد على التجوزات اللّفظية الّتي إن أمعنا فيها النظر وجدناها لا يتميز بعضها عن بعض ولا تتضح ماهيتها إلاّ بعدّة من البراهين والمقدمات لكي تصبح معقولة المعنى متمايزة الماهية.

المطلب الثالث موقف الإمام الرّازيّ من سلطة القدرة الإلهية على فعل العبد

إنّ قانون الإمام الرّازيّ الّذي يقتضي أنّ مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل، يجعل القدرة غير مستقلة في تحصيل الفعل، وذلك أنّ القدرة متساوية الطرفين بين حصول الفعل وعدمه، ولا يترجح أحد الطرفين إلاّ بمرجح، لا يكون هو القدرة بل يكون أمرا زائدا، لأنّ الترجيح يقتضي معنى زائدا على مفهوم القدرة، وكذلك تخصيص وقت التأثير يستلزم معنى زائدا على القدرة، وكل الأوقات متساوية بالنسبة للقدرة، بل إنّ البديهة شاهدة بأنّ وجود القادرية لا يستلزم منه أبدا حصول الفعل، فإنّ العقل لا يقبل "**أن يقال: العطشان إذا خير بين شرب قدحين، ثم أنه لا يمد يده إلى أحدهما،**

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 25، 178).

ولا يخص أحدهما بالأخذ والرّفع، بل لمجرد كونه قادرا يرتفع أحد القدحين إلى فمه، وينصبّ ذلك الماء في حلقه فهذا مما يعلم بطلانه ببديهة العقل"[1]، ولَمّا كان المعتزلة يجعلون القدرة مستقلة في التّأثير وغير مفتقرة إلى الدّاعي، ويجعلون القدرة المؤثرة في وجود أفعال العباد هي قدرة العبد استقلالا، وغيرهم يثبت تأثير قوة العبد بالتّوسط أو تؤثر بمعنى في حصول أفعال العباد[2]، كان لزاما على الإمام الرّازيّ أن يفند هذا وذاك، ليصحّ أنّ قدرة الله تعالى هي القدرة الوحيدة المؤثرة في وجود أفعال العباد، ومنه لزوم القول بالجبر، لذا كانت أدلته وفق هذين الطرحين؛ فهناك أدلة يثبت بها عدم تأثير قدرة العبد، وأدلة أخرى يثبت بها عدم إمكانية حصول مقدور بين قادرين:

أولا/ أدلة عدم تأثير قدرة العبد في حصول شيء من الأفعال

الدليل الأول: وهو مكون من مقدمتين ونتيجة؛ المقدمة الأولى: مقدور العبد مقدور لله تعالى، والمقدمة الثّانية: مقدور الله تعالى لا يحصل إلا بقدرة الله تعالى، وأمّا النّتيجة فهي: أن مقدور العبد لا يحصل إلا بقدرة الله تعالى[3].

ويدلّ على المقدمة الأولى وجوه:

1- "**إنّ مقدور العبد شيء، وكلّ شيء فإنه مقدور لله، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[البقرة: 20]، ينتج: أن مقدور العبد مقدور لله تعالى**"[4].

2- "**إنّه تعالى هو الذي أقدر العبد على الفعل، ومن أقدر غيره على شيء، وجب أن يكون هو قادرا عليه، لأنّ العاجز عن الشيء يمتنع أن يجعل غيره قادرا عليه، كما أنّ الجاهل بالشّيء يمتنع أن يجعل غيره عالما بذلك الشّيء، ولما توافقنا على أن الله تعالى هو الذي أقدر العبد على الفعل، وثبت أنّ من أقدر غيره على فعل، وجب أن يكون قادرا عليه، لزم القطع بكون الله تعالى قادرا على مقدور العبد**"[5]، ولو وقع الفعل بقدرة العبد كان وقوعه بقدرة الله محالا، لأنّ إيجاد الموجود محال، ويلزم منه أنّ العبد أعجز الله عن إيقاعه بعد أن كان قادرا على إيقاعه[6]

(1) المصدر السابق، (9/ 29).
(2) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 11، 12).
(3) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 77).
(4) المصدر نفسه، (9/ 77).
(5) المصدر نفسه، (9/ 80).
(6) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 83).

وهو باطل، وكل ما أدى إلى الباطل فهو باطل، وعليه فإنّ مقدور الله تعالى لا يحصل إلاّ بقدرة الله تعالى.

فمن المقدمة الأولى والثانية ينتج لنا أنّ أفعال العباد وهي من جملة مقدورات الله تعالى حاصلة بقدرة الله تعالى وليس لقدرة العبد تأثير في حصولها، إلاّ أنّ الاعتراض في كون تعلق الأزلي بالحادث يبقى قائما، كما هو في العلم والإرادة؛ فإن كان نِسبا وإضافات قائمة في الذّهن فلا يمكن أن يكون لها أثر في الوجود، وإن كانت صفات حقيقية متعينة في الوجود لزم حدوث الحوادث وتجدّدها في ذات الله تعالى.

الدليل الثّاني: إنّ "**العبد لو صحّ منه إيجاد بعض الممكنات، لصح منه إيجاد كلّها، واللّازم محال، فالملزوم محال**"(1)، لأنّه لا يصح منه إيجاد السماوات والأرض والشمس والقمر لكونها من جملة الممكنات، وهذا الدليل يحتاج إلى البرهنة على مقدمتين:

الأولى: أنّ من صحّ منه إيجاد بعض الممكنات صحّ منه إيجادها كلّها.

والثّانية: أنّ العبد يمتنع منه إيجاد كلّ الممكنات، لينتج لنا أنّ العبد لا يصحّ منه إيجاد كل الممكنات.

ويدل على المقدمة الأولى وجوه:

1- الموجودات إمّا أن تكون واجبة أو ممكنة أو ممتنعة، والوجوب والإمكان يحيلان المقدورية، لأنّ الواجب والممتنع لا قدرة عليهما، فلم يبق إلاّ الإمكان، والإمكان قضية مشتركة بين كل الممكنات، بحيث لا يمكن أن يفرق بين ممكن وآخر، لأنّ جهة العلة الموجدة للقادرية واحدة وهي الإمكان، فصحّ أنّ جميع الممكنات مقدورة للعبد(2).

2- إنّ قدرة العبد لا تؤثر إلاّ في إعطاء الوجود؛ لأنّ وجود الممكنات زائد على ماهياتها، وهذه الماهيات لا يمكن أن تكون خاضعة لتأثير القادر، لأنّها أمر متعين في الذّهن ولا وجود له في الخارج، ولا يمكن التّأثير فيها إلاّ بعد اتصافها بالإمكان، واتصافها بالوجود، لذا كان تأثير القادر في ممكن الوجود متأخرا عنها بمرتبتين، ولا يعقل أن يؤثر المؤثر المتأخر في المتقدم عليه، أي في الماهية المتقدمة، وعليه فإنّ العبد لا يؤثر إلاّ في إعطاء الوجود، فإذا ثبت أن الوجود مفهوم داخل في جميع

(1) المصدر السابق، (9/ 91).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 91).

الممكنات دون تفاوت، وثبت أن القادر على الشيء قادر على مثله، لزم أن يكون القادر على إيجاد بعض الممكنات قادرا على إيجاد كلها[1].

وأمّا المقدمة الثانية فيدل عليها:

1- أنّنا نعلم بالضّرورة أنّ العباد عاجزون عن خلق الأجسام، والأجسام من جملة الممكنات، وعليه فإنّ العبد يمتنع عليه إيجاد كل الممكنات[2].

2- إنّنا لا "**نقدر على خلق القدرة والحياة لأنفسنا... لأن الخلق لا يصدر إلا عن الحيّ القادر، ولمّا كان حيّا، كان قادرا، فامتنع خلق الحياة والقدرة فيه مرة أخرى، لامتناع اجتماع المثلين**"[3]، وهذا الدّليل مماثل للدّليل السابق، إلاّ أنّ الأول يتعلق بالخلق ابتداء، والثّاني يتعلق بإعادة الخلق، وهي من جملة الممكنات الّتي لا يستطيع العبد إيجادها.

فمن المقدمة الأولى والمقدمة الثّانية يتبيّن أنّ العبد لو كان يقدر على إيجاد بعض الممكنات لأمكنه إيجادها كلّها، فلّما لم يمكنه إيجاد بعضها دلّ على أنّه لا يمكنه إيجادها كلّها، ومن هذه الممكنات أفعال العباد، وعليه فإنّ أفعال العباد ليست حادثة بقدرة العبد، وإنّما هي حادثة بخلق الله تعالى، إلاّ أنّ هذا الدليل لا يستقيم؛ لأنّه قد سبق أنّ القدرة عند الإمام الرّازيّ هي سلامة القوة الكامنة في الجوارح، وهي محدودة من حيث مقدوراتها، فلا يمكن أن تكون ضربا واحد مع كل الممكنات أو مع كل الموجودات، ومن جهة أخرى فإنّ الوجود والإمكان معنى مشترك كلّي، لا يلزم منه تماثل الممكنات والموجودات من كل الوجوه، قال ابن القيم: "إنّه يلزم من صحّة قدرة العبد على قلع حصاة من الأرض صحّة قدرته على قلع الجبل، ومن إمكان حمله لرطل إمكان حمله لمائة ألف رطل، ومن إيجاده للفعل القائم به، من الأكل والشّرب والصّلاة وغيرها، صحة إيجاده لخلق السّموات والأرض وما بينهما، وهل سمع في الهذيان بأسمج من هذا وأغثّ منه، واشتراك الموجودات في مسمّى الوجود الكلّي العام، لا يلزم منه أنّ ما جاز على موجود ما جاز على كل موجود، وهذا أسمج من الأول وأبْيَن فسادا، ولا يلزم من ذلك تماثل البعوضة والفيل"[4]، وهذا الاعتراض وجيه يشهد له العقل والواقع حتى وإن كان مفهوم القدرة غير سلامة الأعضاء.

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (9/ 92، 93).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 93).

(3) المصدر نفسه، (9/ 93).

(4) شفاء العليل، ابن القيم، ص: 389.

ثانيا/ عدم حصول مقدور بين قادرَيْن

والدليل عليه هو أنّنا إذا فرضنا أنّ العبد حاول تحريك جسم، وفرضنا أنّ الله تعالى حاول تسكينه، فإما أن يقع المرادان، أو لا يقع واحد منهما، أو يقع أحدهما دون الثاني، وهذه الأقسام الثلاثة باطلة، لأنّه عند حصول المرادين يلزم أن يصير الجسم الواحد في الوقت الواحد متحركا وساكنا معا، وهو محال، ولا يمكن أن يمتنعا معا لأنّه يؤدي إلى عدم حصول المراديْن معا، وهو محال، برهانه أن المانع من حصول مراد العبد، ليس مجرد كون الله تعالى قادرا، وإنما المانع من حصول مراد العبد هو حصول مراد الله تعالى، والحكم لا يحصل إلا عند حصول العلّة، فامتناع مراد هذا، معلل بحصول مراد ذاك، وامتناع حصول مراد ذاك معلل بحصول مراد هذا، فلو امتنع المرادان معا، لزم حصول المرادين معا، حتى يكون وجود كل واحد منهما مانعا من حصول الآخر، فيثبت: أن امتناع كل واحد منهما، يوجب حصول كل واحد منهما، وهو محال، ولو فرضنا أنّه يتعذر على كل واحد منهما تحصيل مراده، لزم أن يبقى الجسم خاليا عن الحركة والسكون؛ فإذا قلنا إنّ الأعراض غير باقية، كان خلو الجسم عن الحركة والسّكون محالا، وأمّا إذا قلنا إنّ الأعراض باقية، لم يلزم منه محال البتّة، لأنّه لـمّا اندفع كل واحد منهما بالآخر، بقي الجسم على ما كان عليه قبل ذلك، فيبقى العرض الّذي كان موجودا قبل ذلك، ويثبت به عدم حصول المقدور أصلا، وأمّا حصول أحد المرادين دون الآخر، فهو ترجيح لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح، وهو كذلك باطل، ولا يقال إنّ إحدى القدرتين أقوى من الأخرى، لأنّ المقدور شيء واحد لا يقبل التّجزؤ والتّبعيض، ولا يقبل الأشدّ والأضعف، وإذا كان المقدور غير قابل للتّفاوت امتنع أن يكون الاقتدار قابلا للتّفاوت، وهذا الدّليل الذي ذكره الإمام الرّازيّ مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[الأنبياء: 22]، ويسمّيه المتكلمون دليل التمانع(1).

وقد ذكر الآمدي بعض الاعتراضات على هذا الدليل ثم فنّدها، وهي من جملة أدلّة الأشعرية على وجود مقدور بين قادرين، من أهمها، إنّ التّسليم قائم بإمكانية "وجود معلوم بين عالمين، ومدرك بين مدركين، ومحمول بين حاملين لم يبعد وجود مقدور بين قادرين"(2)، ثم ضعّفها لأنّ "حاصلها يرجع إلى دعوى مجردة، وتمثيل من غير جامع، فلا يصح، ثم لو لزم طرد ما ذكروه، من جواز معلوم

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (1/ 278)، (2/ 135، 136)، (8/ 16، 17)، (9/ 83، 84).

(2) أبكار الأفكار في أصول الدين، علي بن مُحَمَّد الآمدي، ت: أحمد مُحَمَّد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية –القاهرة، الطبعة الثانية، 1424 هـ / 2004 م، (2/ 326).

بين عالمين ومحمول بين حاملين ومملوك بين مالكين في مقدور بين قادرين لزم طرده في مخلوق بين خالقين، وهو محال كما تقدم"[1]، أمّا قوله: "تمثيل من غير جامع"، فيكون صحيحا إذا قلنا أن العلاقة بين العالم والمعلوم والقادر والمقدور هي صفات حقيقية متمايزة في حقيقتها عن بعضها البعض، وأمّا إن كانت مجرد إضافات ونسب يفرضها الذّهن ولا أثر لها في الوجود —كما يقول الإمام الرّازيّ– فإنّ التّماثل من هذه الجهة صحيح.

وأمّا قوله: "لزم طرده في مخلوق بين خالقين"، فإنّ الكلام في الممكنات التي يصح أن تتعلق بها قدرة العبد وهي أفعال العباد، وقد تقدم كلام ابن القيم في التفريق بين الممكنات والموجودات، فلا يعقل أن نلزم من أوجد فعلا من أفعاله أن يخلق العالم! ويبقى دليل التّمانع قائما.

من خلال المناقشات يتضح أنّ الإمام الرّازي يعالج مسألة السلطة الإلهية على فعل العبد من خلال نظرة عمودية تتجه نحو الجبر من خلال البرهان العقلي، ولا يخفى أنّ سبب اختلاف العلماء في هذه المسألة هي النظرة الأفقية التي تنظر إلى كل حيثيات المسألة من خلال الضرورة الواقعية التي تفرض نفسها كجزئية هامة في الطرح، بالإضافة إلى صورة الثواب والعقاب التي يجب أن تكون متناسقة مع أي مخرج من مخرجات المسألة، فتجنب الإمام الرّازي للطرح الأفقي للمسألة جعله عاجزا عن تقديم تفسيرات منطقية لصحة الثواب والعقاب، وجعله أيضا يتجاهل الضرورات الحسية والفطرة البشرية القاضية بأن للإنسان إرادة يتحمل بها مسؤولية أفعاله.

(1) المصدر السابق، (2/ 328).

الفصل الرابع

الفصل الرابع: فلسفة وجود الشّر والخير عند الإمام الرّازيّ

المبحث الأول: موقف الإمام الرّازيّ من وجود الشّر والخير

المطلب الأول: حقيقة وجود الشّر والخير عند الإمام الرّازيّ

المطلب الثاني: أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من وجود الشّر والخير

المطلب الثالث: مناقشة موقف الإمام الرّازيّ على موقفه من وجود الشّر والخير

المبحث الثاني: موقف الإمام الرّازيّ من الحكمة الإلهية في وجود الخير والشر

المطلب الأول: حقيقة الحكمة الإلهية في وجود الشّر والخير عند الإمام الرّازيّ

المطلب الثاني: أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من الحكمة الإلهية في وجود الشّر والخير

المطلب الثالث: مناقشة أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من الحكمة الإلهية من وجود الشّر والخير

المبحث الثالث: موقف الإمام الرّازيّ من وجود الشّر في التكاليف الشرعية

المطلب الأول: موقف الإمام الرّازيّ من التكليف بما لا يطاق

المطلب الثاني: أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من التكليف بما لا يطاق

المطلب الثالث: مناقشة موقف الإمام الرّازيّ وأدلته من التكليف بما لا يطاق

تعتبر فلسفة وجود الشرّ[1] من أهم القضايا التي يثيرها الإلحاد المعاصر من أجل زعزعة عقيدة الإيمان بوجود خالق لهذا الكون، وهي كذلك من أعظم المسائل اتصالا بالإيمان بالقضاء والقدر؛ فإذا كانت كلّ حوادث هذا العالم بما فيها أفعال العباد حادثة بتقدير الله تعالى ولا تخرج طرفة عين عن قضائه وقدره، وتقطع ضرورة الحسّ بأنّها مشتملة على الخير والشّرّ والسّعادة والشّقاوة والعدل والظّلم واللّذّة والألم، فكيف لربّ حكيم لطيف رءوف رحيم بعباده خالق لأفعالهم أن يجعل الشّر والألم وكلّ موصل إليهما في جملة مخلوقاته؟ ويزداد المشهد غورا في الإشكالية إذا كانت حقيقة القضاء والقدر هي الجبر المحض والاضطرار في صورة الاختيار باعتبار أنّ الله هو الفاعل لأفعال العباد، ولا يفهم من هذا أنّ عقيدة حريّة الإرادة في منأى عن هذه الإشكالية[2]، بل هي كذلك ملزمة بالإشكال، لكن من طريق آخر، وهو كيف للربّ الحكيم العليم القوي الذي لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء أن يسمح بوجود الشّر والبؤس والألم بين مخلوقاته؟

(1) تسمية هذه الفلسفة بفلسفة وجود الشّر مغالطة فكرية، ودفع نحو أحادية الطرح، لأنّ الشّر ليس هو الموجود الوحيد في الوجود، بل إنّ الخير كذلك، هو الأمر الغالب في الوجود وكثير منه لا يحس بحقيقة خيريته لاستقراره في الوجود واعتياد النّاس عليه، مما يوجب أن تكون فلسفة وجود الخير هي التسمية الأولى أو على الأقل أن تسمى فلسفة الخير والشّر كطرح موضوعي خال من التحيز، فإن سلمنا أنّ وجود الشّر سبيل لإنكار الخالق، فإنّ وجود الخير سبيل لإثباته.

(2) تعتبر مقالة حرية الإرادة هي محاولة للخروج من هذه الإشكالية على أنّ الإنسان هو المسؤول عن أفعاله وتصرفاته سواء كانت خيرا أو شرّا، فلا ينسب منها شيء إلى الله تعالى، ومنه تنزيه الله تعالى على فعل الشّر، ولهذا سمي من قال به بالعدلية، أي أنّ الله عادل لا يفعل إلّا الخير والأصلح. **انظر**: الملل والنحل، مُحَمَّد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: مُحَمَّد سيد كيلاني، دار المعرفة -بيروت، 1404هـ، (1/ 43).

المبحث الأول: موقف الإمام الرّازيّ من وجود الشّر والخير

تعرف مسألة وجود الشّر والخير في الفكر العقدي الإسلامي بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، غير أنّ الحسن والقبح يكون في الصور والأفعال ولا يكون الشّر والخير إلّا في الأفعال، فتقول حسن الوجه ولا تقول خير الوجه، فكان التعبير بالحسن والقبح أعمّ من التعبير بالخير والشّر، إلّا أنّه من ناحية التأثير في النّفس البشرية فإنّ الأفعال لها وقع أقوى وأظهر من الصور، فكان التعبير بالخير والشّر يركز على الأهم في الموضوع كما يخدم طبيعة الطرح المعاصر.

المطلب الأول: حقيقة وجود الشّر والخير عند الإمام الرّازيّ

يشير الإمام الرّازيّ إلى أنّ هذه المسألة قديمة في تاريخ الفكر البشري، فقد اختلف النّاس في تفسير وجود الشّرّ في هذا العالم إلى عدّة مذاهب:

المذهب الأول: أنّ هذا العالم ليس له مؤثر أصلا، وهو نفي الخالق، وأنّ العالم ناتج عن حركة الأفلاك والكواكب واصطدامها، وهي سبب الشّر، وهذا القول قالت به الدهرية وديمقراطيس من الفلاسفة القدماء، **والمذهب الثّاني**: أنّ العالم له مؤثر موجب بالذّات، وهو أنّه تعالى واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فهو تعالى علّة للعقل الأول، ثم إنّ العقل الأول علّة لثلاثة أشياء؛ العقل الثّاني، والنّفس، والفلك ...والأخير هو سبب وجود الشّر، وهذا مذهب أرسطاليس وجمهور الفلاسفة الذين هم أتباعه، **والمذهب الثالث**: أنّ لهذا العالم مؤثر فاعل بالاختيار، ولا يفعل إلّا ما يوافق مصالح النّاس وهؤلاء هم الّذين أطبقوا على أنّ إله العالم يجب أن يكون عادلا ناظرا لعباده، رحيما بهم، محسنا إليهم، ثم رأوا أنّ هذا العالم مملوء بالشّرور والأسقام والآلام، فعند هذا أرادوا أن يجمعوا بين ما اعتقدوا من كون الإله منزها عن الإيلام والإضرار والقسوة، وبين ما شاهدوه من هذه الشّرور والآفات، فاختلفت أقوالهم؛ فمنهم من قال بوجود إلهين، إله الخير وإله الشّرّ وهؤلاء هم الثنوية، ومنهم من قال بأنّ سبب الشّر هو حدوث عشق وتركيب بين النّفس والهيولي (المادة)، وكلاهما قديم أزلي، فما كان من آلام فهو من الهيولي الذي لا يقبل الصلاح، وما من إحسان فمن الله، وممن قال به مُحَمَّد بن زكريا الرّازيّ، ومنهم من قال أنّ هذه الآلام بسبب أنّ هذه الأرواح كانت في أجساد أذنبت وعصت، فالله نقلها إلى هذه الأبدان وأوصل إليه العذاب والألم، وهؤلاء أهل التّناسخ، ومنهم من قال: إنّ الله يجازي أصحابها في الآخرة بأعواض جابرة لجهات مضارها، وهم المعتزلة، **أمّا**

المذهب الرابع: فهو أنّ لهذا العالم مؤثرا فاعلا مختارا، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يبالي بمصالح العباد ومفاسدهم، وهؤلاء هم أهل الجبر(1)، ثمّ يؤكد الإمام الرّازيّ على أنّ مشكلة الشّر لازمة على كل من يقول أنّ إله العالم فاعل مختار، أمّا من يقول بأنّ إله العالم خالق بالذّات فلا يلزمه شيء من هذه الإشكالات، لأنّ من كان خالقا بالذّات فهو مجبر على أفعاله، فلا يحسن أن يقال له: لم فعلت؟ لأنّه لَمّا كان غير مختار لا يتوجه عليه هذا السؤال(2)؛ أي أنّ الجبر مانع من جريان الخير والشّر على الفعل، حتّى وإن كان في ذاته كذلك.

على الرغم من أنّ الإمام الرّازيّ يعتبر الإنسان مجبرا على أفعاله، وأنّ الجبر حق، وأنّ الإنسان مضطر في صورة مختار، إلاّ أنّ موقفه من خلق الخير والشّر أو التّحسين والتّقبيح يحتاج نوعا من التفهم؛ وذلك أنّه قال: "**أطبقت المعتزلة والكرّامية على إثبات تحسين العقل وتقبيحه، وأطبقت الفلاسفة والجبرية على إنكاره، والمختار عندنا أن تحسين العقل وتقبيحه بالنّسبة إلى العباد معتبر، وأما بالنّسبة إلى الله تعالى فهو باطل**"(3)، إنّ إضافته الحسن والقبح إلى أفعال العباد لم يضف به شيئا إلى ما هو معلوم بدليل الحسّ والمشاهدة، وظاهر عند جميع النّاس من الأولين والآخرين، وعلى أساسه كانت الإشكالية، وإنّما يعتري كلامَه نوع من الغموض في تقريره أنّ أفعال العباد حادثة على سبيل الجبر والاضطرار، ثم يثبت لها الحسن والقبح! وكان من المفروض أنّ يكون التّحسين والتّقبيح مع الإنسان المجبر على فعله غير معتبر لأنّه أشبه ما يكون بمن كان فاعلا بالذّات لا بالاختيار، ولأنّه لا يحسن أن يقال له: لم فعلت؟ وكأنّ الإمام الرّازيّ يتكلم في هذا البحث وهو غافل عمّا قرّره من الجبر المحض، إلاّ أنّ معرفة مقصوده من الحسن والقبح والخير والشّر قد يسهم في معرفة سبب إثباته للشّر والخير في أفعال العباد مع اضطرارهم إليها، يقول: "**إذا تأملنا ورجعنا إلى أنفسنا علمنا أنّ الشّيء الذي يكون مطلوب الحصول لذاته أحد أمرين؛ إما اللّذة وإمّا السّرور، وأنّ الشّيء الذي يكون مكروه الحصول لذاته؛ إمّا الألم وإمّا الغمّ، وكلّ ما يفضي حصوله إلى حصول اللّذة والسّرور، فإنّه يكون مطلوب الحصول لغيره، وكلّ ما يفضي حصوله إلى حصول الألم والغمّ، فهو مطلوب لغيره، وأمّا لفظ الخير والمصلحة؛ فإنّه يتناول كل ما كان مرادا بالحصول، سواء كان مراد الحصول لذاته أو لغيره، وأمّا لفظ الشّر والمفسدة؛ فإنّه يتناول كل ما كان مكروه الحصول، سواء كان**

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (4/ 363 – 367).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 281).

(3) المصدر نفسه، (3/ 289).

مكروه الحصول لذاته أو لغيره، فهذا أصل معتبر يجب الوقوف عليه"[1]؛ أي أنّ الخير: هو حصول اللذّة والسرور وكل ما يفضي إليهما، والشّرّ: هو حصول الألم والغمّ وكل ما يفضي إليهما.

كأنّ الإمام الرّازيّ يقول إنّ الخير والشّر مفهومان راجعان إلى ذات الفاعل، فكلّ فعل عاد عليه باللّذة والسّرور فهو خيرٌ، وكل فعل عاد عليه بالألم والغمّ فهو شرٌّ، والعباد سواء كانوا مضطرين أو أحرارا في أفعالهم، فإنّ اللّذة والسّرور والألم والغمّ عائد إليهم وإلى ما يجدونه في أنفسهم من أحاسيس، لا إلى من خلق الدّاعية فيهم، فإذا صحّ هذا المفهوم فإنّه لا يبقى معنى لقول الإمام الرّازيّ: "**إن قول القائل: إن هذا المؤثر لم يفعل الخير؟ ولم يفعل الشّر؟ إنما يتوجه إذا كان ذلك المؤثر فاعلا مختارا، وحينئذ يقال له: لم فعلت هذا؟ ولم تركت ذلك؟ أمّا إذا كان موجبا بالذّات، فهذا السؤال ساقط**"[2]، لأنّ المجبَر وغيره سواء من جهة اعتبار أنّ الخير والشّر حال خاصة بالفاعل، لكن هذا الكلام يشكك في المفهوم السّابق للخير والشّر، لأنّ توجه السؤال للفاعل وعرضته للذّم والمدح يجعل مفهوم الخير والشّر، ليس ذاتيا، بل هو مفهوم مشاع بين النّاس كامن في تصوراتهم، بحيث يذمون الفاعل ويمدحونه بحسب فعله، لكن هذا الذم والمدح هو بحسب ما يجده الذّام والمادح في نفسه من اللّذة والسّرور والألم والغم من فعل الغير، وقد لا يكون هذا الفعل كذلك في واقع الأمر أو قد يكون مذموما من جهة وممدوحا من جهات أخرى، بل الفاعل المذموم قد يرجع باللائمة على الذّام لأنّه أخطأ في تقدير الخير والشّر من الفعل، حتّى وإن كان الذّام والمادح ليس طرفا في الفعل، فإنّ مدحه للفعل وذمّه يكون باعتبار الإحساس الإنساني، الذي يكون فيه الإنسان في حالة مواساة، فيحس وكأنّ الفعل متعلق به فيستشعر ما يحدثه من لذّة أو ألم، وعليه فإنّ البشر يختلفون في تقييم الخير والشّر كلّ بحسب ما يجده من نفسه من المشاعر الجيدة أو السّيئة، وحاصل القول أنّ حقيقة الخير والشّرّ أمر غير مفصول في تعيينه عند البشرية، وإنّه **خاضع للذاتية**[3] وهي المعيار الأول لوجود الخير والشّر، ثم يضيف الإمام الرّازيّ أنّ الخير والشّرّ لا ينفكّ عن ذاتية الإنسان ويختلف باختلاف أحواله في شدّة حرصه على تحصيل اللذّة والمتعة وما يؤدي إليهما، "فإذا طلب –الإنسان اللذة– فالغالب أنه

---

(1) المطالب العالية (3/ 21، 22).

(2) المصدر نفسه، (3/ 281).

(3) لذا جاءت الشريعة الإلهية بضبط هذه الذاتية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ فَتَقۡعُدَ مَلُومٗا مَّحۡسُورًا﴾[الإسراء:29]، وقوله صلى الله عليه وسلّم: «**لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ**». متفق عليه، وهكذا كان التوسط في السلوكات والانفعالات هو السّمة الغالبة على الشريعة الإلهية.

لا يفوز بمطلوب، فيبقى قلبه أبدا في الألم والوحشة ... وإن فاز بمطلوبه فحينئذ يلتذ به، والتذاذه به يحمله على طلب الزائد، وذلك الطلب يوجب العناء الشديد والبلاء العظيم، فالحاصل أنه عند الطلب إن بقي في الحرمان فهناك البلاء والخسران، وإن فاز بالوجدان عظم التذاذه به، وتلك اللذة تصير سببا لحصول طلبٍ أكْمَلَ مما كان، وأقوى مما كان، وهو يوجب الحرص الشديد أعظم مما كان"(1)، وعليه فإنّ **الطلب اللامتناهي** لحصول المتعة واللذة(2) هو المعيار الثاني لتقييم وجود الخير والشّر في هذا الوجود، ولا يعني هذا أنّه لا يوجد هناك خير حقيقي وشّر حقيقي، فإنّ الإمام الرّازيّ يقر بوجوده، ولا بدّ من الاعتراف بوجوده، قال: **"فلا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا لذاته، وبوجود شيء يكون مكروها لذاته ... فهذا الحكم ثابت في محض العقول، سواء حصلت الشريعة أو لم تحصل ...ويثبت أن العقل يقضي بحسن بعض الأشياء وبقبح بعضها"**(3)، ولكي نفهم هذا الكلام في ظل ما سبق من معايير وجود الخير والشّر، يجب أن نفرق بين العقل الفردي

(1) المطالب العالية، الرّازي، (3/ 284).

(2)كذلك ضبطت الشريعة هذا المعيار في التنافس في الدنيا وحب الاستكثار منها، بل التزهيد فيها حتى يحدث توازن بين الحب الجبلي للحياة الدنيا، وبين العيش على حافتها، قال تعالى:﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ۝١٣١﴾[طه: 131]، وقال رسول الله ﷺ: «كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيْلٍ»، وما ذاك إلاّ حثّ على الاستخفاف من متاعها وعدم التطلع إليها، فإن اللبيب إذا نظر في حالها علم أنّها ليست دار بقاء ومتعة، وأنّها آيلة إلى الزوال، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[يونس: 24]، فلمّا كانت الحياة بهذا الحال، كان الأولى على الفلسفة الإلحادية أن يكون سؤالها؛ لماذا خلق الله هذه الحياة؟ وليس لماذا خلق فيها الشّر؟! لأنّ سؤال خلق الشّر يسبقه مقدمة ذهنية، وهي أنّ الحياة الدنيا خلقت للبقاء والمتعة والرفاهية لذا كان يجب أن تكون خالية من الشّر، ولما كانت هذه المقدمة خاطئة كانت مشكلة الشّر غير واردة على مستوى العقل المؤمن بالله تعالى، فضلا أن تكون لها علاقة بإثبات وجود الخالق أو إنكاره، ومن جهة أخرى فإنّ التدرج في معيارية الخير والشّر بحسب الطلب اللامتناهي للذّة والمتعة يؤدي إلى تسقيف الطلب بوجود الإنسان المتألِّه أو الـمُمَكَّن من كل خصائص الربوبية، أي حتى يكون للفلسفة الإلحادية، قناعة بوجود إله لابد أن يخلق الله تعالى كلّ البشر بخاصية الرّبّوبية، وهي دعوة إلى الفوضى العارمة، فلو فرضنا وجود رئيسين أو أكثر، أو حاكمين أو أكثر في منطقة معينة، لهما نفس القوة والإمكانيات، فإنّ الخلافات والحروب سوف تكون هي الحال السائدة في تلك المنطقة، فكيف إذا كان كلّ البشر رؤساء وحكاما وملوكا؟ فضلا أن يكونوا جميعا يتمتعون بخاصية الربوبية، لذا قال تعالى:﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[الأنبياء: 22].

(3) المطالب العالية، الرّازي، (3/ 290).

الذي ننظر إليه على أساس أنّه جزئية متفاعلة مع قضية الخير والشّر بحسب الشّعور والإحساس، وبين العقل الجمعي الذي ننظر إليه على أساس أنّه كليّ يتفاعل مع المعاني الكلية الموجودة في العالم على اعتبارها كتلة واحدة(1)، وأصل هذه المعاني الكلية هو التفاعل الإنساني مع اللّذّة الجسمانية والألم، فلو فرضنا أنّ إنسانا مريضا أعمى مشرفا على الموت في صحراء ليس فيها أحد، فإن كلّ من رآه يدعوه عقله إلى الإحسان إلى ذلك المريض الأعمى؛ وذلك "**لأنّ الإنسان جبل بحيث كل ما يراه في غيره من أبناء جنسه، فإنه يفرضه في حق نفسه، فلمّا رأى هذا الشخص ذلك المريض على تلك الحالة، سبق وهمه وخياله إلى فرض تلك الحالة في حق نفسه، وحينئذ يميل طبعه إلى السّعي في تخليصه من ذلك البلاء، ولو لم يفعل ذلك فإنّه يتألم قلبه ... ولما ألف النّاس هذا الاصطلاح وتوافقوا عليه، واستمروا عليه، من أول العمر، إلى آخره، لا جرم تقررت تلك الأحوال في قلوبهم وعقولهم**"(2)؛ أيْ أنّ هذا الحسن والقبح الواقع في عقول النّاس وقلوبهم هو ناتج عن مجموع التجارب الفردية في السّعي في تحصيل اللّذة والمنفعة ودفع الألم والضّرر.

ولـمَّا كانت أفعال العباد متعلقة بأفرادها، كانت نسبتها إلى الخير والشّر باعتبارها فعلا إلهيا أمرا لا يقبله العقل، لاستحالة جريان معايير الخير والشّر على طبيعة الخالق، حتى ولو كانت موسومة بالخير والشّر، لأنّ من خلق فيك الإحساس بالخير والشّر، لا يجري عليه الاتصاف بهما، كما أنّ من خلق الطول والسواد لا يوجب العقل أن يكون ذا طول وسواد.

---

(1) من خلال هذا التحليل لِما جاء في كلام الإمام الرازي يمكن أن نعتبر فلسفة الشرّ من أقوى الأدلة على وجود الله تعالى على خلاف ما تروج له الفلسفة الإلحادية بأنّ فلسفة الشّر هي الصخرة التي يقف أمامها الإيمان بوجود الخالق؛ فإذا نظرنا في العقل الجمعي وتفاعله مع قضية الشّر، فإننا نجده يثبت وجود الخير والشّر من جهة كلية، حينها نسأل سؤالا: من المؤثر في وجود هذه المفاهيم الكلية للخير والشّر في العقل الجمعي؟ فالجواب؛ إمّا أن يكون المؤثر ذاتيا وإمّا أن يكون لأمر خارج عنه، فإن كان ذاتيا، فلا يمكن الاستلال عليه إلاّ من خلال جزئياته، وقد تبين من خلال المعايير التقييمية لحقيقة الخير والشّر والتي تتمثل في الذاتية والطلب اللامتناهي للمتعة، أنّه لا يمكن إيجاد معنى ثابت ومحدّد لحقيقة الخير والشّر، فهو زئبقي متغير فالشيء الواحد خير عند إنسان وشرّ عند إنسان آخر، بل عند الإنسان الواحد قد يكون خيرا في وقت من الأوقات وشر في وقت آخر، بل يكون خيرا من وجه وشرّ من وجه آخر، فلو نظرنا نظرة كلية إلى مجموعة هذه المعايير الفردية لخلصنا بنتيجة كلّية وهي أنّه لا حقيقة ثابتة للخير والشّر، عندها لا يمكن للبشر أن يتحاكموا إلى مفهوم الخير والشّر، إلاّ بمنطلق الأنا والبقاء للقوي والماكر، لنؤسس لفوضى في هذه الحياة وليس لمعايير مثالية للخير والشّر. عند هذا لا بد من الركون إلى الاحتمال الثاني، وهو أنّ معيارية الخير والشّر واقعة في العقل الجمعي بمؤثر خارجي عن هذا العالم، وهو الله تعالى.

(2) المطالب العالية، الرّازي، (3/ 69).

ليس هذا الموقف من الإمام الرّازيّ وليد هذا الطّرح فقط، بل هناك جزئية أخرى ساهمت في تشكل موقفه، وهي أنّ حقيقة اللذة هي دفع الألم، فلذا لا يمكن الفصل بين الخير إلاّ بإثبات الشّر، ولا يتفاضل الخير إلاّ بقدر الحاجة إلى دفع الشّر، وقد اتفق العقلاء على عدم نسبة الألم إلى الله لما فيه من النّقص، قال الإمام الرّازيّ: **"أمّا الألم فقد أطبقوا على أنّه محال على الله"**(1)، فإثبات الخيرية أو المنفعة أو اللّذة يستلزم منه إثبات الشّر أو المضرة أو الألم في حقّ الله تعالى وهو وقوع في مخالفة ما أطبق عليه العقلاء.

المطلب الثاني: أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من وجود الشّر والخير

الدليل الأول: مما اجمع عليه أهل الملّل أنّ الله منعم على خلقه، ولو كان القول بالقبح العقلي صحيحا، لم يكن الله منعما على أحد من عبيده، ...وبيان ذلك؛ أنّ النّعمة إنما تكون نعمة في حق من يكون محتاجا إليها متهيئا لها، ولا يكون كذلك إلّا إذا كان فيه شّهوة وحاجة إليها، والشهوة والحاجة في حقيقة الأمر مضرة للعبد للألم الذي يجده منها، فلا تكون النعمة نعمة إلّا إذا سبقت بضرر يساويها، فهي دافعة للضر السالف، فتصير هذه الواقعة كمن يجرح إنسانا ثم يعالج جراحته، وكمن يغصب من إنسان دينارا ثم يعطيه دينارا آخر، وهو محض العبث، وعليه فإنّ القول بالقبح العقلي يجعل الله غير منعم على أحد من النّاس وهو خلاف الإجماع، ومنه فإنّ حكم العقل على الله تعالى بالحسن والقبح باطل(2)، فإنعام الله تعالى لا يجري عليه مفهوم العبث لتعالي الله عن ذلك، ولا مفهوم الخير ولا الشّر، لرجوعها إلى العبث.

وهذا الدليل لا يظهر إلاّ بالإجابة على ثلاثة أسئلة، وهي:

1- ما الدليل على أنّ الحاجة والشّهوة ضرر؟ والجواب عنه: أنّ **"هذه المقدمة معلومة الصّحة بالضّرورة، فإنّ كلّ أحد يكره كونه محتاجا إلى الشّيء، ويجب كونه غنيا عنه، ومن أنكر هذه المقدمة، فقد نازع في البديهيات"**(3).

2- ما الدليل على أنّ الحاجة والشهوة إلى الشيء حصلت بتخليق الله؟ والجواب عنه: أنّ النّاس مختلفين في شهواتهم، فمنهم من يكون شديد الميول بحسب الطبع إلى الملاهي والمشاهي، لا

(1) المصدر السابق، (2/ 112).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 291، 292).

(3) المصدر نفسه، (3/ 293).

يمكنه المصابرة عنها إلاّ بالمجاهدة ونوع من الإكراه، ومنهم من يكون شديد النّفرة عنها بحسب الطّبع، حتّى ولو خطر شيء منها بباله فإنّ نفسه تكرهه، فثبت أنّ ذلك التّفاوت لم يحصل إلاّ لأجل أنّ الله سبحانه خص أحدهما بتلك الرغبة والشهوة، وخص الثّاني بتلك النّفرة والكراهية(1).

3- إنّ الله تعالى وإن أحوج عباده إلاّ أنّه أعطى فوق قدر الحاجة، فكيف يكون هذا محض العبث؟ والجواب عنه: أنّ القدر الزائد هل إليه رغبة وحاجة؟ فإن كان إليه حاجة فحينئذ يكون المنعَم عليه محتاجا إلى حصول تلك الزّيادة، كما كان محتاجا إلى حصول ذلك الأصل، وعليه فإنّ النّعمة حصلت بقدر المضرة والحاجة، ولا معنى لزيادة الإنعام، وأمّا إن لم يكن للمنعَم عليه حاجة إلى تلك الزيادة، فإنّ الشّيء الّذي لا يكون محتاجا إليه لا يكون إيصاله إليه إنعاما في حقّه، مثال ذلك؛ أنّك لو رميت قلادة من درٍّ إلى حيوان مفترس، ورميت عظما إلى إنسان، لم يكن ذلك إنعاما في حق كل واحد منهما، لأنّه لا حاجة للحيوان بالقلادة ولا حاجة للإنسان بالعظم، فيثبت أنّ الإنسان لو لم يكن مشتهيا للشّيء ومحتاجا إليه، لم يكن إيصاله إليه إنعاما في حقّه، إنّما تسمى النّعمة نعمة إذا كانت مساوية لقدر المضرة، وحينئذ تتقابل المنفعة بالمضرة، والألم باللذة والخير بالشّر، وكلّ فاعل للإنعام الزّائد بالمفهوم السّابق يسمى عابثا بمقتضى تحسين العقل وتقبيحه، ومنه فإنّ حكم العقل على أفعال الله بالتّحسين والتّقبيح باطل(2).

الدليل الثاني:إنّ الله تعالى كلّف عباده بمعرفته والثّناء عليه والشّكر لنعمه، وتحصيل معرفته عمل شاق على العبد، ولا يحصل منه نفع، لا للشّاكر ولا للمشكور، وما كان كذلك كان الأمر به قبيحا، بمقتضى تحسين العقل وتقبيحه، ينتج أنّه لو كان حكم عقولنا معتبرا في حقّ الله تعالى لوجب أن يقبح من الله أن يأمر عباده بمعرفته وطاعته(3).

ولبيان هذا الدليل لابد من البرهنة على المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: في بيان أنّ تحصيل معرفة الله تعالى عمل شاق.

ويدلّ عليها أنّ معرفة الله لا تتمّ إلاّ بالاستدلال، وطريق الاستدلال صعب شاق، وكل من خاض في العلوم الإلهية علم ما فيها من الصّعوبة والمشقة، لذا تجد أكثر من خاض فيها زاغ وضلّ

(1) **انظر**: المصدر السابق، (3/ 293، 294).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 295، 296).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 298، 299).

واستوجب العذاب العظيم الدّائم إلاّ القليل منهم، وهذا يدل على أنّ معرفة الله طريق شاق وصعب وخطير[1].

المقدمة الثانية: في بيان أنّ المشكور لا ينتفع بهذا الشّكر والطّاعة.

ويدلّ عليها أنّ النّفع والضّر والغمّ والسّرور لا يصحّ في حقّ الله تعالى، وإنّما يصحّ في حقّ العبد[2].

المقدمة الثالثة: في بيان أنّ الشّاكر لا ينتفع بهذا الشّكر والعبادة.

ويدلّ عليها "**أنّه لا معنى للمنفعة إلا اللّذة والسّرور، أو دفع الألم والغم وما يكون وسيلة إلى أحد هذه الأشياء، ومن المعلوم بالضرورة أنّ القادر المختار قادر على تحصيل هذه الأمور من غير واسطة هذه التّكاليف، ولا يمكن أن يقال: إنّ تحصيل هذه الأشياء بواسطة التّكاليف أيسر وأسهل، لأنّا نقول: إنّ حصول هذا التّفاوت بالنّسبة إلى قدرة الله محال**"[3]، ولإيضاح هذا الكلام الذي يظهر منه أنّ هذه المقدمة غير متطابقة مع دليلها، لأنّ الدليل يدلّ على أنّ ترك التكليف بالشّكر أنفع للمكلف ما دام أنّ اللّذة والسّرور يمكن أن يحصلا بدون تكليف بالشّكر، وعليه فإنّه يفترض أن يكون العنوان المناسب للمقدمة هو؛ بيان أنّ ترك الشّكر والعبادة أنفع للشاكر، وما دام أنّ التّكليف بالشّكر غير نافع للمكلف، كان الأمر به بمثابة الشّيء الذي لا ينتفع به في تحصيل الحاصل، وعليه تصبح المقدمة التي ذكرها الإمام الرّازيّ مطابقة لدليلها.

من خلال هذه المقدمات الثّلاثة يثبت "**أنّ التّكليف بالمعرفة والطّاعة تكليف بأعمال شاقة، مع كونها خالية عن جميع جهات الفائدة، ومثل هذا قبيح في العقل، فلو كان حكم العقل معتبرا في أفعال الله وفي أحكامه، لوجب أن يقبح من الله كل ذلك، ولما لم يقبح منه شيء، علمنا: أن حكم العقل غير معتبر في حقه**"[4].

---

(1) **انظر**: المصدر السابق، (3/ 299).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 299).

(3) المصدر نفسه، (3/ 299، 300).

(4) المصدر نفسه، (3/ 300).

الدليل الثالث: وهو أنّ اللّذة ممتنعة الحصول في حقّ الله تعالى، واللّذة قسمان؛ لذة جسمانية، ولذة روحانية، أما اللذة الجسمانية فقد أطبق العقلاء على أنّها محال على الله، وأمّا اللذة الروحانية أو العقلية فقد أطبقت الفلاسفة على إثباتها في حق الله تعالى، وأطبق المتكلمون على إنكارها(1).

ودليل امتناع اللّذّة الجسمانية على الله تعالى أنّه لو التذّ الله تعالى بشيء، لكان الملتذّ به إمّا أن يكون حاصلا في الأزل، وإما ألّا يكون حاصلا في الأزل، فإن كان حاصلا في الأزل، لزم أن يكون الملتَذّ به حاصلا كذلك في الأزل، لأنّ الالتذاذ بالشيء مشروط بحصول الملتذ به، فحصول اللّذة قبل حصول المتلذذ به محال في العقل، وإذا كان المتلذذ به حاصلا في الأزل، كان أزليا، ولزم منه قدم العالم، وهو باطل، وأمّا إن كان الملتَذّ به صفة حادثة غير حاصلة في الأزل، وكان الله تعالى عالما في الأزل بأنّه يمكنه تحصيل الالتذاذ، ولا مانع له من تحصيله، فإنّ كل وقت يفترض أن يُحدث الله تعالى فيه ذلك الملتذ به إلاّ والوقت الذي قبله أولى بحصول الملتذ به فيه، لأنّ الدّاعي لإحداثه كان حاصلا قبل ذلك الوقت، وكانت الموانع المانعة من إحداثه زائلة، وهكذا ما من وقت يفترض لحصول الملتذ به إلاّ والوقت الذي قبله أولى حتّى يقال إنّ الله تعالى أحدثه في الأزل، وعندها يرجع الكلام إلى ما قيل في القسم الأول، بأنّ الملتذ كان حاصلا في الأزل، ويلزم منه قدم العالم، وهو باطل، فثبت أنّ القول بصحة كون الله ملتذّا يفضي إلى القول الباطل، وعليه فإنّ القول بجواز اللّذة على الله قول باطل(2).

المطلب الثالث: مناقشة موقف الإمام الرّازيّ من وجود الشّر والخير

أولا/ مناقشة أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من وجود الشّر والخير

1- مناقشة الدليل الأول:

أ- مقتضى دليله أنّ الإنعام يجب أن يكون على قدر الحاجة فإن زاد على قدر الحاجة كان عبثا، ولا يسلّم للإمام الرّازيّ أنّ اللذّة تكون بقدر الحاجة، ولا يسلّم له أنّ ما زاد على الحاجة كان عبثا لأمرين:

(1) **انظر**: المصدر السابق، (2/ 112، 113)، (3/ 183).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (2/ 113).

الأول: فإنّ الإنسان قد ينعم عليه بأصناف الأطعمة والمشارب والثياب والمراكب والقصور وأنواع الأموال من الذّهب والفضة والدرّ وسعة الملك، ما يحدث في نفسه لذّة وسرورا وبهجة لا يعلم حقيقتها إلاّ الله تعالى، على الرّغم من أنّ القليل منها يسدّ حاجته ويجمح رغبته، مهما كانت رغبته أكبر وحاجته أشدّ، فالزائد من النعمة يقابل الزيادة في البهجة والسرور ولا يقابل إزالة الضرر.

الثاني: فإنّ الإنعام الزائد الذي يقابل اللّذّة الزّائدة والسّرور والبهجة لا يسمى عبثا، ولا تبذيرا ولا سفاهة، لحصول تلك الفائدة منه، حتى وإن جاز تسميته بذلك في حق العباد لتغير أحوالهم بين الغنى والفقر والحاجة والنّعمة، فإنّه لا يجوز في حق الله تعالى لغناه المطلق وسعة خزائنه الّتي لا تنفد، كما قال تعالى:﴿ قُل لَّوۡ أَنتُمۡ تَمۡلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحۡمَةِ رَبِّيٓ إِذٗا لَّأَمۡسَكۡتُمۡ خَشۡيَةَ ٱلۡإِنفَاقِۚ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ قَتُورٗا﴾[الإسراء: 100]، وكما جاء في الحديث القدسي أنّ الله تعالى قال: «**يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَسَأَلُونِي فَأَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مَسْأَلَتَهُ، مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِمَّا عِنْدِي إِلَّا كَمَا يَنْقُصُ الْمِخْيَطُ إِذَا أُدْخِلَ الْبَحْرَ**»[1].

ومن جهة أخرى فإنّ الإنسان قد يكون غافلا عن بعض اللّذات حتّى يأتيه مقتضاها من إنعام أو إحسان أو ممن ينبهه إليها، فإذا حصل ذلك المقتضى أحدث لذّة لم تكن حاصلة من قبل، ومثال ذلك اللّذات التي تحدث لأهل الجنّة، وخاصة عند النّظر إلى وجه الله تعالى، كما في الحديث عن النّبي ﷺ أنّه قال: «**إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ، وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ**»[2].

وعليه فإنّ النّعمة لا تكون مساوية لقدر المضرة الحادثة ولا يكون الإنعام الزّائد على الحاجة عبثا، وإذا كان هذا فإنّنا قد أبطلنا المقدمة الثالثة من دليل الإمام الرّازيّ وعندها يكون دليله باطلا أو منازعا فيه بحيث لا تستقيم به حجة.

ب- مناقشة الإمام الرّازيّ في أنّ الحاجة والشهوة ضرر؛ لا يسلم له بأنّ الشّهوة والحاجة ضرر محض، بل إنّ المنفعة والمصلحة حاصلة في وجودها أعظم من الضّرر النّاتج عنها، وذلك لأنّ الشّهوة والحاجة راجعة في حقيقتها إلى الإحساس والشّعور، فمن لم يشعر بالبّرد لا يحتاج إلى الدفء، ومن لا

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم: 2577.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، رقم: 181.

يحس بالجوع لا يحتاج إلى الطّعام، ومن لا يحس بأذواق الأطعمة لا يشتهي طعاما بعينه، ومن لا يحس بالشبق لا يشتهي النّساء، وهكذا فإنّ ما من حاجة أو شهوة إلاّ وسبقها إحساس وشعور، ولو أنّ الله خلق الإنسان خاليا من هذه الأحاسيس والشّعور لتعطلت كثير من أموره ومصالحة، لذا فإنّ الإنسان إذا فقد شيئا منها عُدّ مريضا وسارع في توّه إلى العلاج، وقد يتكلف في سبيل علاجه أضعافا من النّفقة والمشقة، ما لا يتكلفه في تحصيل ما يسدّ حاجته وشهوته، لذا كان وجود الشّهوة والحاجة من هذا الوجه أعظم مصلحة، حتّى وإن جرّ مضرة فإنّها مغمورة في جنب المنفعة المتحققة(1)، ولذا نجد الله سبحانه وتعالى يُنبِّه الإنسان إلى اعتدال خلقته وموافقتها للمصلحة والمنفعة، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾[الانفطار: 7]، وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾[البلد: 8، 9]، وغيرها من الآيات التي تدل على أنّ خلقة الإنسان في أقوم صور الخلق، فإذا ثبت هذا فإنّ المقدمة التي يرتكز عليها الإمام الرّازيّ في هذا الدليل تصبح غير موفية بالغرض مما يوجب سقوط دليله، فإذا أضفنا المناقشة السابقة كان الدليل أكثر سقوطا وأبْعَدَ عن الحجة.

2– مناقشة الدليل الثاني:

وتتمثل هذه المناقشة في إبطال المقدمة الأولى أو المنازعة فيها، وهي قوله: في بيان أنّ تحصيل معرفة الله تعالى عمل شاق، بناء على أنّ معرفة الله مبنيّة على الاستدلالات الصعبة التي يعرفها كل من خاض في مسائل العلم الإلهي؛ وهذا الكلام لا يمكن أن يسلّم به عاقل، وذلك أنّ الإقرار بوجود الله تعالى أمر فطري لا يحتاج إلى استدلال أصلا، بل إنّ الإمام الرّازيّ يسلّم بأنّ الممكن لا بد له من مرجح، ويدافع عن كونها مقدمة موجودة حتّى عند الحيوانات التي لا يصحّ منها الاستدلال، وعليه

(1) لذا نجد الفلسفة الإلحادية المعاصرة التي تعتمد في فلسفتها ونفيها لوجود الخالق على مسألة وجود الشّر كمفهوم منفصل عن الحقيقة الكاملة للقضية، فهم ينظرون إلى ماهية الشّر منفصلا عن الوجود، باعتبارها ماهية موجودة في الذهن فقط، لكن حقيقة الشّر معناها متعين في الوجود أكثر من تعينها في الذهن، والماهية القائمة في الذهن خلاف الحقيقة الموجودة، وذلك أنّ الوجود له تعلقات باعتبار العناصر الأخرى، مما يجعل الدراسة والنظرة مختلفة بحيث ينظر إلى المسألة من عدّة جوانب، فلو نظرنا في آليات وجود الشّر؛ الحاجة والشهوة والرغبة والألم نجدها في حقيقتها هي آليات لوجود الخير والكمال الإنساني والإحساس بالحياة، لكن الإنسان لا ينتبه إليها ولا ينظر فيها بهذه النظرة لاستقرارها في الوجود، فلو فرضنا أنّ الإنسان خلق مجردا عن هذه الآليات والأحاسيس التي تتسبب في وجود الشّر فإنّ الإنسان يصبح كائنا لا يخالف الجمادات إلا في وجود الحياة فيه، فلا حاجة تدعوه إلى الحركة والعمل، ولا شهوة تدعوه إلى تحصيل الأفضل، وهكذا يصبح الخلق جميعا ساكنا أو كائنات تؤدي وظيفة طبيعية فقط تفتقد لأبسط تفاعل، فالشهوة والحاجة والخير والشّر كلها مفاهيم تجعل الإنسان فعالا ومتفاعلا.

فإنّ وجود الخلق -الممكن- الذي لا يجد الإنسان كلفة في إثبات وجوده، هو دليل على وجود الخالق -المرجِّح- بمقتضى الفطرة السليمة والبديهة العقلية، فمن أين جاء تكلُّف الاستدلال؟! ولو كان الاستدلال هو السبيل الوحيد على وجود الله ومعرفته لكان الإيمان بالله تعالى خاصا بأصحاب العقول والاستدلال فقط، فمن أين للعاميّ أن يستدل؟! إلاّ أنّ الذي يظهر أنّ مقصود الإمام الرّازيّ هو معرفة أسماء الله تعالى وصفاته وليس إثبات وجود الخالق، وهو الأمر الذي اختلف فيه النّاس، حتّى وصل الحال ببعضهم إلى الضلال والكفر، وهذا المقصود كذلك لا يسلّم به للإمام الرّازيّ؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى لَمّا جعل الدليل عليه فطريا وبديهيا، كذلك جعل الدليل على الإيمان بأنبيائه الذين يخبرون النّاس عن أسمائه وصفاته وأفعاله دليلا بديهيا، وهو المعجزة، مصداقا لقوله ﷺ: «**مَا مِنَ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلَّا أُعْطِيَ مَا مِثْلهُ آمَنَ عَلَيْهِ البَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ القِيَامَةِ**»(1)، ولَمّا كانت معجزات الأنبياء تدلّ ببداهة على صدقهم، آمن بهم وصدقهم كلّ من يُحسن الاستدلال ومن لا يحسنه، والأنبياء أخبروا النّاس عن الله وصفاته وأفعاله وكل ما يتعلق بالعلم الإلهي، دون كلفة أو مشقّة، وإنّما الذي جلب مشقة الاستدلال أمور منها؛ عدم فهم ما جاء به الأنبياء لسقم في الفهم، أو عدم الاقتناع به لشبهة، أو مدافعة من انتكست فطرته، أو الغرور بقدرة العقل على معرفة حقيقة العلم الإلهي أكثر مما جاءت به الأنبياء ... وغيرها من الأمور التي تجعل الاستدلال على معرفة الله وصفاته وأفعاله أمرا مطلوبا، وكل هذه الأمور زائدة على التكليف بمعرفة الله تعالى، وعليه فإنّ الكلفة والمشقة في معرفة الله تعالى غير واردة في واقع الأمر، مما يوجب بطلان المقدمة التي اعتمدها الإمام الرّازيّ في بناء دليله، ومنه بطلان دليله.

3- مناقشة الدليل الثالث:

وتتم مناقشة هذا الدليل من جهتين: من جهة طريقة استدلاله على نفي اللذة الجسمية عن الله تعالى، ومن جهة عدم نفي اللذّة العقلية التي يثبتها الفلاسفة.

أ- من جهة طريقة استدلاله على نفي اللذّة الجسمية عن الله تعالى؛ وليس معنى هذا مخالفة في نفي هذا النوع من اللذّة عن الله تعالى، وإنّما الدليل الذي اعتمده في نفيها لا يستقيم، ومقتضاه أنّ الأزلي إذا تعلق بالحادث لا بد أن يكون الحادث أزليا، لأنّه ما من زمن إلاّ والله قادر على

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأوّل ما نزل، رقم: 4981. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا مُحَّد ﷺ إلى جميع النّاس ونسخ الملل بملّته، رقم: 152.

إحداثه، ثم يتسلسل حتى يكون أزليا، ومنه قدم العالم، وهو محال؛ وهذا الدليل لو كان صحيحا لكان لازما في الخلق والإيجاد والإرادة، فما من شيء خلقه الله تعالى إلا وصفة الخلق أو الإرادة أزلية، فتعلق الخالقية بإيجاد الشيء تقتضي أن يكون الموجود أزليا، لأنّ الله اتصف بصفة خلق الشيء في الأزل، أو أنّ كل زمن يكون صالحا لإيجاد ذلك الشيء إلاّ والذي قبله أولى، وبالتسلسل نصل إلى الأزل، وهو تقرير لقدم العالم، وعلى هذا فإنّ الدليل الذي اعتمده الإمام الرّازيّ ليس خاصا باللّذة فقط بل هو عام في كل الصفات الفعلية التي يقرها الإمام الرّازيّ، بل حتّى في دواعي الفعل المخلوقة من عند الله التي جعلها دليلا على الجبر.

ب- من جهة عدم نفيه للّذة العقلية التي تبناها الفلاسفة وأنكرها المتكلمون؛ حيث أورد دليل الفلاسفة بما يوحي بإقراره، حيث لم يذكر في نقده أو نفيه شيء يذكر، وهي جزئية تشغِّب على صفاء مقالته في التحسين والتقبيح العقلييْن، وتقلِّل من صحة مقالته في استيعابها كلّ جزئياتها، ولابأس أن نذكر وجهة نظر الفلاسفة في إثبات هذا النوع من اللذّة، فإنّها مهمة في هذه المسألة وفي مسألة تعليل أفعال الله تعالى، وحقيقة هذه اللذّة هي الحب والبهجة؛ وذلك أنّ علم الشيء بكون الشيء كاملا يوجب محبّة ذلك الشيء، لأنّا إذا سمعنا عن شخص قد بلغ الكمال في صفة من الصفات؛ كالشجاعة والكرم والعدل، حصل في قلوبنا حبّا شديدا له، وكلّما كان العلم أتمّ حصل الحبّ التّام، وكذلك علم الشيء بكمال نفسه، يوجب الحبّ الشديد له، وكذلك يوجب الابتهاج والالتذاذ، فإذا كان الله متّصفا بصفات الكمال والجلال كان محبّا لنفسه، ومحبا لكل كمال في أفعاله وأحكامه، ويحبّه كل من علم كمال ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه(1)، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبّٗا لِّلَّهِۗ﴾ [البقرة: 165]، وذلك لمعرفتهم بكمال صفاته وأفعاله وأحكامه، وهذه اللذة ليست متعلقة بحصول الموجودات الجسمانية حتى نقول إنّها متأخرة عن وجود الملذوذ، بل هي متعلقة بالعلم بحصول الموجودات، والله عالم بالموجودات قبل حصولها، فكان حبه لحصول الكمالات ناتجا عن علمه بها، من هذا المنطلق كان الله متصفا باللذة بمفهوم المحبّة، وهي الصفة المتداولة في لسان الشرع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [البقرة: 195]، وقوله:﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: 222]، وقوله: ﴿فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[المائدة: 54]، وكقوله ﷺ: «**الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ، خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ**

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (2/ 113، 114)، (3/ 183، 184).

الضَّعِيفِ»(1)، وعليه فإنّ المحبة واقعة في حق الله تعالى ولا يلزم منها أيّ نقص(2)، وعليه فإنّ استدلاله على أنّ اللذة ممتنعة عن الله تعالى بإطلاق غير صحيح، لأنّ دليله قاصر على اللذة الجسمانية، التي لم يكن فيها نزاع بين العقلاء.

ثانيا/ مناقشة الإمام الرّازيّ في تصوراته لحقيقة وجود الشّر والخير

1- بناء على ما سبق من كلام الفلاسفة في إثبات محبة ولذة متعلقة بالفعل المتصف بالكمال، أمر يعكر على الإمام الرّازيّ مقالته؛ وذلك أنّ الخير والشّر أو الألم واللذّة المتعلقة بالفاعل أمر لا يختلف فيه العقلاء، وإنّما الخلاف في تعلقها بذات الفعل، وهل يوجد فيه خاصية تجعله محبوبا أو مكروها، خيرا أو شرّا، ممدوحا أو مذموما، حسنا أو قبيحا، بغض النظر عن الفاعل، فهذه اللذة راجعة إلى الكمال، وليست إدراك اللذة أو الألم حين تعلق الفعل بالفاعل(3)وعليه فإنّ كل الأفعال المتصفة بالكمال كالعدل والإحسان والصدق والشجاعة هي محبوبة عند جميع النّاس، وكل الأفعال الناقصة غير محبوبة عند كل النّاس كالظلم والكذب والجبن، وكذلك عند الله تعالى من باب أولى، فإنّ كلّ فعل وحكم متصف بالكمال فإنّ الله تعالى يحبّه، وكل فعل وحكم متصف بالنقص وغير متصف بالكمال، فإنّه يكرهه ولا يحبه، كما دلّت على ذلك كثير من النصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: 148]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ﴾ [الصف: 4]، وقوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ**»(4)، وقوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأُمُورِ وَأَشْرَافَهَا، وَيَكْرَهُ سَفَاسِفَهَا**»(5)، وكل أفعاله وأحكامه متصفة بالكمال التّام الذي يناسب العلم التّام الموجب للمحبّة التّامة، حيث لا يمكن أن يقارن بين محبة الله تعالى ومحبة المخلوقين، فمحبة الله تليق

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، رقم: 2664.

(2) **انظر**: شفاء العليل، ابن القيم الجوزية، ص: 49.

(3) **انظر**: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (8/ 309).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كلّه، رقم: 5678. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يردّ عليهم، رقم: 2165.

(5) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (3/ 131)، رقم: 2894. قال الألباني: إسناد صحيح، رجاله كلهم ثقات. **انظر**: سلسلة الأحاديث الصحيحة، مُحَمَّد ناصر الدين بن الحاج الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع -الرياض، الطبعة الأولى، 1415هـ / 1995م، (4/ 169).

بكماله وعلمه، والمخلوق تليق بنقصه وفقره، كما هو معلوم في صفة العلم والإرادة والقدرة، فلا مقارنة بين علم الخالق وإرادته وقدرته بعلم المخلوق وإرادته وقدرته.

2- إنّ اعتبار أن مفهوم الخير والشّر حادث في عقول النّاس من خلال إحساسهم بحقيقة اللّذة والألم التي ألفوها وتوافقوا عليها واستمرو عليها أمر يشعر بنوع من التناقض في الطرح؛ حيث نجد اللّذة والألم نسبية تختلف من شخص إلى آخر، بل في الشخص الواحد، ثم نقول اتفق النّاس على إثبات الخير والشّر من خلال ما ألفوه! فكيف يألفون شيئا لا ينضبط؟ والإنسان تعتريه من المواقف التي تجعل تقييمه للأفعال يختلف، فمثلا لا يمكن للظالم أن يحسّ بإحساس المظلوم، ولا للمظلوم أن يحس بنشوة الظالم، مع اتفاق الظالم والمظلوم والنّاس جميعا على ذمّ الظلم بالضرورة، ممّا يجعل الظلم معنى متعال عن المعاني الجزئية والأحاسيس الفردية بأثر الفعل، فإذا ذهبنا لتعيين معنى الظلم فلا بد أن نجرده عن التفاعلات البشرية مع الأفعال، التي تثمر وجوها مختلفة ومتباينة في تحديد الظالم من المظلوم، مما يجعل العقل يجزم بأنّ وجود الخير والشر أو ما يسمى بالأخلاق في معانيها المطلقة متعالية عن المادة ومؤثراتها[1].

(1) **انظر**: المغني، القاضي عبد الجبار، (6/ 19، 20).

المبحث الثاني: موقف الإمام الرّازيّ من الحكمة الإلهية في وجود الشّر والخير

إنّ الكلام عن الحكمة الإلهية في وجود الشّر والخير هو فرع عن الكلام في القضاء والقدر، لأن أفعال العباد على اختلافها تدور بين الخير والشّر، وسواء كانت من إيجاد الله تعالى أو من إيجاد العباد، فإنّ السؤال يتوجه لمدى هيمنة الحكمة الإلهية في حصول هذه الأفعال، أو بطريقة أخرى، أأوجد الله تعالى هذه الأفعال على تلك الحال لحكمة وغرض وعلّة أم لغير حكمة ولا غرض ولا علّة؟

المطلب الأول: حقيقة الحكمة الإلهية في وجود الشّر والخير عند الإمام الرّازيّ

يرسم لنا الإمام الرّازيّ حدّا فاصلا يفرق به بين هذه المسألة ومسألة تحسين العقل وتقبيحه، يكمن في أنّ الخير والشّر راجع إلى ذات الفاعل، وهو ما يجده من المنفعة واللّذة أو الألم والضرر. بينما ترجع الحكمة الإلهية إلى ذات الفعل من حيث مآلاته، لذا قال الإمام الرّازيّ: "**فداعي الحاجة اعتبار صفة الفاعل، وهي كونه محتاجا إلى ذلك الشيء، وأمّا داعية الحكمة: فهي اعتبار صفة الفعل لا اعتبار صفة الفاعل**"(1)؛ أي أنّ الحكمة هي إيصال النفع إلى الغير من خلال مآلات الفعل، ولا تكون الحكمة إلهية إلّا إذا كان موصل النفع إلى الغير إلها.

فإذا فهمنا هذا التفصيل في تعلق الخير والشّر بالفعل والفاعل، حينئذ لا نستشكل سبب معاملة الإمام الرّازيّ لمسألة التحسين والتقبيح ومسألة تعليل أفعال الله تعالى، كمسألة واحدة تتداخل فيها المفاهيم والأدلة والاعتراضات(2)، مما يصعب تفكيك عناصر كل مسألة وتحديد مفاهيمها، وعليه فإنّه من اللازم تحديد مفهوم الحكمة عند الإمام الرّازيّ من أجل فهم موقفه من هذه المسألة؛ مسألة تعليل أفعال الله تعالى، وبالاستقراء لاستعمالاته لمصطلح الحكمة في مسائل العلم الإلهي نجد أنّ الحكمة لها مفهوم عام يندرج تحته ثلاثة أنواع من الحكمة، يقول في المفهوم العام للحكمة: "**إنّه لا معنى للحكمة والمصلحة والخير إلا اللذة والسرور، أو ما يكون مؤديا إليهما، أو إلى أحدهما**"(3)، وهي منقسمة بحسب اللذة إلى قسمين؛ الأول: لذّة روحانية أو عقلية ويسميها الحكمة النظرية، والثاني: لذّة حسية أو جسمانية، ويسميها الحكمة العملية، وتنقسم الأخيرة بدورها إلى قسمين

(1) المطالب العالية، الرّازي، (3/ 65).
(2) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 317، 318).
(3) المصدر نفسه، (3/ 65).

باعتبار تعلقات اللذة الحسية، فهي إمّا أن تتعلق بذات الفاعل، وهي داعي الحاجة والشهوة، وإمّا أن تتعلق بذات الفعل، وهي داعي الحكمة أو المصلحة، وبيانها كالآتي:

1- **الحكمة النظرية**: وحقيقة هذه الحكمة هي العلم بحقائق ومآلات الأشياء، وعلم الله تعالى أكمل العلوم وأفضلها، وهو عالم بكونه موصوفا بصفات الكمال والجلال، وهذا العلم يوجب أمرين: الأمر الأول؛ حبّه لذاته سبحانه وتعالى، وذلك لأنّ العلم بكون الشيء كاملا يوجب حبّه، ودليله الاستقراء، فإذا سمعنا بشجاعة بطل من الأبطال اعتقدنا ثبوت الكمالات له، فأفاد ذلك حبّا، وعلمه تعالى أفضل العلوم، وكماله أفضل الكمالات، فإذا علم بذلك العلم الكامل ذلك الكمال التام لذاته، وجب أن يترتب على ذلك العلم التام حصول الحبّ التّام، والأمر الثاني؛ ابتهاجه والتذاذه بكمالات ذاته تعالى، وذلك أنّ علم الشيء بكمال نفسه، كما يوجب الحبّ الشّديد له، فكذلك يوجب الابتهاج والالتذاذ، يدل عليه الاستقراء، لأنّا متى علمنا من أنفسنا هذه الكمالات، حصل أنواع من البهجة والفرح والسرور، ولما حصل ذلك العلم في حق الله تعالى وجب أن يحصل ذلك الابتهاج وذلك الالتذاذ، وهذا النوع من الحكمة أطبقت الفلاسفة على إثباته في حق الله تعالى، وأطبق المتكلمون على إنكاره[1].

ويظهر أنّ الإمام الرّازيّ يقول به، لأنّه ذكره في ثلاثة مواضع؛ ففي مرّتين تطرق إلى أدلة الفلاسفة في إثباته دون أن يذكر أدلّة المتكلمين أو أن يذكر نقدا أو اعتراضا عليها، ثم ذكرها في ثالثة على سبيل التقرير والتعليم دون أن يوجه لها نقدا أو أن يذكر فيها خلافا، مع أنّه في نفس السياق ذكر غيرها من الأنواع الأخرى، وتطرق إلى نقدها ونفيها وذكر الخلاف فيها، قال: "**الفصل السادس في إثبات كونه تعالى حكيما: اعلم أن الحكمة مفسرة بأمرين: أحدهما الحكمة النظرية ... والثاني الحكمة العملية**"[2]، ثم أخذ ينقد الحكمة العملية وينقض أدلتها، ولو لم يكن راضيا على القول بالحكمة النظرية لذكر ما ينقضها ابتداء أو لنبه إلى ذلك ولو إيماء.

2- **الحكمة العملية باعتبار الفاعل**: وحقيقتها هي اللذة والسرور التي يجدها الفاعل في نفسه من أثر حصول الفعل، أو هي العلاقة بين الفاعل وذات الفعل من حيث إيصال النفع إلى الفاعل أو دفع الضرر عنه، حيث تشكل وصفا للفاعل نحكم من خلاله على أنّ الفعل خير أو شرٌّ، وتسمى بداعية الحاجة أو بداعية الشهوة، وهذه الحكمة محال في حقّ الله تعالى لكون الجسمية والحاجة

(1) **انظر**: المصدر السابق، (2/ 113، 114)، (3/ 65، 183، 279).

(2) المصدر نفسه، (3/ 279).

والشهوة منتفية في حقه سبحانه وتعالى[1]، وقد تقدم في مبحث التحسين والتقبيح الأدلة التي اعتمدها الإمام الرّازيّ في نفي هذا النوع من الحكمة عن الله تعالى.

3- **الحكمة العملية باعتبار الفعل**: وحقيقتها هي إيجاد الفعل على وجه الصواب بغضِّ النظر على الأثر العاجل المترتب عليه في ذات الفاعل، وإنّما العبرة بذات الفعل الذي يكون في الآجل وسيلة لرعاية مصلحة أو سببا لتحصيل غرض، مثاله: أن من يبني بيتا لدفع الحرّ والبرد، فإنّ هذه المصلحة أو الغرض إنما يحصل في الآجل بعد دخول البيت، بغض النظر عن خلق فعل (البِناء) أو التكليف به، سواء كان في حدّ ذاته حصّل لذّة للفاعل (البَنّاء) أثناء الفعل أو حصّل له ألما، ويسمى هذا النوع من الحكمة بداعية الحكمة أو داعية الإحسان، وهذا النوع من الحكمة وقع فيه الخلاف بين المتكلمين وبين الفلاسفة؛ فأثبته المعتزلة ونفاه غيرهم من المتكلمين، ونفاه مُحَّد بن زكريا الرّازيّ وأثبته غيره من الفلاسفة[2]، وأمّا الإمام الرّازيّ فإنّه ذهب إلى أنّ هذا النوع من الحكمة باطل في حقّ الله تعالى، وأنّه يفعل لغير علّة ولا حكمة ولا مصلحة، قال في ردّه على المعتزلة القائلين برعاية مصالح العباد[3]:"**وحينئذ يبطل القول بتعليل أفعال الله وأحكامه بالمصالح، ونحن لا نطلب في هذا المقام إلا هذا المعنى**"[4]، وذكر أنّ ما ذهب إليه لازم على كل من أبطل تحسين العقل وتقبيحه في أفعال الله تعالى، وذلك في أثناء مناقشته لمذهب مُحَّد بن زكريا الرّازيّ الذي أورد إشكالات على إثبات المصلحة والحكمة في أفعال الله تعالى، ثمّ نسب الشّر والفساد الحاصل في الوجود إلى النفس والهيولي ليتخلص من تلك الإشكالات، قال: "**وأما القائلون بإثبات الإله الفاعل المختار، فالذين يقولون إنه لا يجب أن تكون أفعال الإله واقعة على وفق مصالح الإنسان لا يلتفتون إلى هذا المذهب ... فإذا قلنا: إن تحسين العقل وتقبيحه باطل، وأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، فهذا الكلام**

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 183، 279).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 18، 65، 279)، (4/ 418، 419).

(3) من وجوه الإجابات التي قدمها المعتزلة على مشكلة وجود الشّر في أفعال الله تعالى، أنّها في مآلاتها راجعة إلى حكمة ومصلحة للعباد دنيوية أو أخروية؛ فقالوا بالصلاح واللطف والأعواض والتفضل، قال الشهرستاني: "واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف، وسموا هذا النمط: عدلا، واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، استحق الثواب والعوض. والتفضل معنى آخر وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا". الملل والنحل، الشهرستاني، (1/ 44).

(4) المطالب العالية، الرّازي، (3/ 328).

ساقط بالكلية"[1]؛ أي أنّ من أبطل تحسين العقل وتقبيحه فإنّه لا يعنيه دفع الاعتراضات والإشكالات على أنّ أفعال الله تعالى واقعة على غير المصلحة والحكمة، لأنّ بطلان تحسين العقل وتقبيحه يلزم منه بطلان إلزامية موافقة أفعال الله تعالى للحكمة والمصلحة، ولا يعني نفي الحكمة والمصلحة في أفعال الله تعالى أنّ الله تعالى يفعل لعبث ومفسدة بحكم مفهوم المخالفة، وإنّما المقصود أنّ هذه المسألة ليست من اختصاص العقل ولا يمكن له أن يحدّد شيئا إلاّ وفساده قائم في العقل[2].

من خلال تحديد مفهوم الحكمة ينتج أنّ حقيقة هذا المسألة هي الإجابة على مشكلة خلق الشّر، وإيجاد المسوّغات التّي تجعل وجود الشّر في أفعال الله تعالى وفي مخلوقاته أمرا مقبولا، من خلال إيجاد غاية نبيلة تصحّح وجود الشّر في عالم خالقه حكيم رحيم رؤوف بعباده، ويبدو أنّ موقف الإمام الرّازيّ متوائم مع موقفه من التحسين والتقبيح العقليين، ما دام أنّه قد أبطل تحسين العقل وتقبيحه، فلا يلزمه أن يجهد آلته العقلية في إيجاد حلّ لهذه الإشكالات.

المطلب الثاني: أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من الحكمة الإلهية في وجود الشّر والخير

تنقسم أدلّة الإمام الرّازيّ في أن أفعال الله تعالى وأحكامه لا يجب أن تكون متوافقة مع رعاية مصالح العباد، إلى قسمين: قسم خاص بالخلق، أي متعلق بخلق العالم وأفعال العباد، وقسم خاص بالتكليف، أي متعلق بأمره ونهيه الذي هو أحكامه وشرعه[3]:

أولا/ الخلق

الدليل الأول: العالَم إذا كان محدَثا كان تخصيص الله إحداث العالم بالوقت المعين دون ما قبله وما بعده، إمّا أن يكون لأجل اختصاص ذلك الوقت بمصلحة أو بدفع مفسدة، وإمّا ألّا يكون لأجل مصلحة في ذلك الوقت[4]:

القسم الأول: وهو اختصاص ذلك الوقت بمصلحة مخصوصة، كان لها التأثير في وجود الخلق، وهو باطل، لوجهين:

---

(1) المصدر السابق، (4/ 19).

(2) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 323).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 296).

(4) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 72، 296).

1- **"إن هذه الأوقات عند القائلين بحدوث العالم، كانت قبل حدوث العالم نفي محض وعدم صرف، والعدم المحض يمتنع أن يخالف بعضه بعضا بالخواص الذاتية، والآثار اللازمة"**[(1)]، ولا يمكن تخصيص أحد الأوقات بمصلحة دون الوقت الذي قبله أو بعده، إلاّ بمرجح ليس هو عين المصلحة.

2- **"أنّه لو كان الوقت المعين له صلاحية أن يقتضي لذاته كونه منشئا لتلك المصلحة المعينة، فلم لا يجوز أن يقال: إنّ الوقت المعين يقتضي لذاته حدوث العالم؟ فإن ذلك الوقت المعين لما صحّ أنّ يكون مؤثرا في بعض الآثار، لم يمتنع أيضا كونه مؤثرا في سائر الحوادث، وحينئذ لا يمكننا أن نقطع بأنّ المؤثر في حدوث العالم، ليس هو ذلك الوقت المعين"**[(2)]، فيثبت بهذين الوجهين فساد قول من يقول: إن ذلك الوقت المعين، اقتضى لذاته حصول تلك المصلحة.

القسم الثاني: أن الخلق لا يكون لأجل مصلحة في ذلك الوقت، وذلك أنّ بطلان حصول الخلق لأجل مصلحة يوجب القطع بأنّ الفاعل المختار خصص إحداثه بذلك الوقت المعيّن من غير رعاية حكمة ولا مصلحة، وهو المطلوب[(3)].

الدليل الثاني: إنّ الخلق والإيجاد إمّا أن يكون لنفع ومصلحة أو لا لنفع ولا لمصلحة، فإن كان لنفع، فإنّه إمّا أن يكون عائدا إلى الخالق وإمّا أن يكون عائدا إلى المخلوق، وعليه تنتج أقسام ثلاثة[(4)]:

القسم الأول: أن يكون النفع عائدا إلى الخالق، وهو باطل، لأنّه يوجب أن يكون الله تعالى محتاجا، وهو محال، وعلى فرض ثبوتها في حق الخالق؛ فإمّا أن تكون المصلحة قديمة أو حادثة؛ فإن كانت قديمة وجب أن يحصل العالم قبل ما وقع، لأنّ المقتضى للتخليق، لَمّا كان هو تلك الحاجة، وكانت تلك الحاجة حاصلة قبل ذلك الوقت، وجب أن يحدث ذلك الفعل قبل أن يحدث، ويلزم منه قدم العالم، وهو محال، وأمّا إن كانت حادثة عاد الكلام في المقتضى لحدوث الحاجة ولزم التسلسل[(5)].

(1) المصدر السابق، (3/ 297).

(2) المصدر نفسه، (3/ 297).

(3) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 298).

(4) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 322).

(5) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 322).

القسم الثاني: أن يكون النفع عائدا إلى المخلوق، فهو كذلك باطل لوجوه:

1- "**لا يصير المخلوق موجودا إلاّ بإيجاد الخالق، ولا يحصل إيجاد الخالق إلاّ إذا كان إحسانا، ولا يكون إحسانا إلاّ إذا كان ذلك المخلوق موجودا حتى يكون ذلك الإيجاد إحسانا إليه، فيثبت أنّ هذا يوجب الدور، وأنّه محال**"[1].

2- "**إنّ الإحسان لا يكون إحسانا إلا إذا كان مسبوقا بحصول الحاجة والشهوة فيتقابل هذا النفع بذلك الضرر السابق، وذلك يقدح في كونه إحسانا**"[2].

3- "**إنّ ذلك الإحسان إمّا أن يحصل في الدنيا أو في الآخرة، أمّا في الدنيا فباطل، لأنّها دار البلاء والشقاء والغموم والهموم ... وأمّا في الآخرة فالأكثرون هم الكفار وهم أهل العذاب الدائم**"[3]، فكيف يكون ما وصلوا إليه من تلك الأهوال وذلك العذاب إحسانا في حقهم؟!

القسم الثالث: وهو أن يكون الخلق والإيجاد لا لنفع ولا لمصلحة، وهو المطلوب، لأنّ بطلان الخلق من أجل مصلحة تعود إلى الخالق أو تعود إلى المخلوق يستلزم أن يكون الخلق لا لأجل مصلحة أصلا، ولا يستلزم العبث لأنّه محال في حق الله تعالى[4].

الدليل الثالث: ما حكاه بعض أهل العلم في المسألة الّتي عرضت على الجبّائي شيخ المعتزلة أنّ "امرأة كان لها ثلاثة أولاد، أحدهم مات في كبره وكان مؤمنا زاهدا، والثاني مات في كبره، وكان كافرا فاسقا، والثالث مات في صغره، فسألوا أبا علي الجُبَّائي رئيس المعتزلة عن حالهم، فقال: أمّا الزاهد ففي أعالي الجنة، وأمّا الكافر ففي دركات النّار، وأمّا الصّغير فمن أهل السّلامة، فقال السّائل: إن أراد ذلك الصبي أن يذهب إلى درجات الجنّة، في الموضع الذي هو موضع أخيه المؤمن الزاهد، هل يمكنه منه؟ فقال الجبّائي: لا، لأنه يقال: إن أخاك إنّما وصل إلى تلك الدرجات بسبب زهده وعلمه، ولم يحصل لك ذلك، فكيف تصل إليه؟ فقال السّائل: فلو قال ذلك الصبي: إلهي ليس الذّنب منّي، لأنّك أمتني قبل البلوغ، بل كان من الواجب عليك أن تمهلني حتّى إذا بلغت أتيت بالطاعات والعبادات الكثيرة، مثل ما أتى به الأخ الزاهد، فقال الجبّائي: إنّ الله تعالى يقول: كنت أعلم أنّك لو بلَغتَ لكفَرتَ، ولصرتَ مستحقا للنّار، فراعيت مصلحتك، وأمتُّك قبل البلوغ حتّى لا تكون من

(1) المصدر السابق، (3/ 323).
(2) المصدر نفسه، (3/ 323).
(3) المصدر نفسه، (3/ 323).
(4) **انظر**: المصدر نفسه، (3/ 323).

أهل النّار، فقال السّائل: فلو أن الأخ الكافر يقول: يا إلهي كما علمت من حال ذلك الأخ الصّغير أنّه لو بلغ لكفر، ولاستحق العقاب فكذلك علمت من حالي أنّ الأمر كذلك، فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي؟ فلمّا ذكر السّائل هذا السّؤال انقطع الجبّائي، وعجز عن الجواب[1]، لأنّه ممن يقول بوجوب الأصلح على الله تعالى، أمّا أبو الحسين البصري، فإنّه لم يرض بهذا الجواب وهو لا يقول بوجوب الأصلح على الله، وقال بأنّ الله يتفضل على من يشاء ولا يلزم من وجوب الأصلح وجوب التفضل على كل النّاس[2].

عندها قال الإمام الرّازيّ في تصحيح هذا الدليل وردّ كلام أبي الحسين البصري، وأنّ كلامه يصحّ في حقّ العباد، "**وأما في حق الله تعالى فالداعي ليس إلا التفضل، وقد استوى الشخصان فيه، ولا تفاوت أصلا، فحينئذ يمتنع تخصيص أحدهما بذلك التفضل دون الثاني ... فإذا جاز حصول الترجيح لا لمرجح البتة، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث شيء، ولا بقدمه على اشتماله على مصلحة أوجبت ذلك التخصيص، وحينئذ يبطل القول بتعليل أفعال الله وأحكامه بالمصالح**"[3].

ثانيا/ التكليف الشرعي

الدليل الأول: إنّ ممّا يُعين العبد على القيام بالتّكاليف على أحسن وجه وأتمه هو وجود الأنبياء والصالحين، وأنّ مما يعيقه على أن يأتي بالتّكاليف على أحسن وجه وأتمه هو وجود إبليس

---

(1) المطالب العالية، الرّازي، (3/ 326). قال صاحب كتاب (العلم الشامخ): "فهذه الحكاية هوس وأدنى المعتزلة فضلا عن شيخهم يقول من جواب الله على الصغير التكليف فضلي أتفضل به على من أشاء كما كان جواب الله على أهل الكتاب في حديث تفضيل هذه الأمة وهذا جواب على أصل المعتزلة لأنّ التكليف تفضل عند البصرية... ولأنّ الله حكيم واجب الحكمة، فكل جزئي نراه –يعني المعتزلة– ندخله في الكلية إن عرفنا الحكمة ...ففضل من الله وإلّا فنحن في سعة رددناه إلى حكمة أحكم الحاكمين وعلم أرحم الرّاحمين ... فهذا مما ينادي على سقوط الأشعري معرفة وعقلا، وما زالت هذه الخرافة مسطرة في الكثير من كتبهم". العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، صالح بن مهدي المقبلي، الطبعة الأولى، 1328هـ، ص: 229، 230. ربّما بسبب تهافت هذه الحكاية لم ينسبها الإمام الرّازي إلى أبي الحسن الأشعري، ولم يناقش الجبائي، بل ذهب إلى مناقشة أبي الحسين البصري القائل بالتفضل من جهة أصل المسألة لا من جزئيات أفعال الله تعالى، لأنّ المعتزلة عندما قالوا بالأصلح والتفضيل لم يلتزموا أن يبينوا وجه الصلاح في كل فعل من أفعال الله تعالى، وممن نسبها إلى الأشعري ابن خلكان في (وفيات الأعيان)، (4/ 268)، والسبكي في (طبقات الشافعية)، (3/ 356).

(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 327).

(3) المصدر نفسه، (3/ 328).

والشياطين، "**لو كانت أفعال الله واقعة على وفق المصالح، لكان من الواجب إبقاء الأنبياء والأولياء والصالحين، وإماتة الأبالسة والشياطين، لكن الأمر بالعكس منه، فعلمنا أنّ أفعال الله غير واقعة على وفق المصالح ...ثمّ إنّه تعالى أبقى إبليس إلى آخر وقت التكليف، وسلطه على الخلق بالإغواء والضّلال والوسوسة، وذلك يدلّ على أنّه تعالى لا يراعي مصالح العباد في تدبير هذا العالم**"[(1)]

الدليل الثاني: إنّ "**الأحوال الحاملة على المعصية أكثر من الأحوال الحاملة على الطّاعة، وذلك قبيح في العقول، بيان ذلك أنّ الحواس الخمسة الظاهرة والحواس الخمسة الباطنة**[(2)] **تدعو الإنسان إلى طلب اللذات الجسمانية، وأيضا الشهوة والغضب يحملان الإنسان على ذلك، والقوى الطبيعية السبعة**[(3)] **تحمل الإنسان على ذلك، فهذه تسعة عشر نوعا من أنواع القوى الجسمانية مركوزة في هذا البدن، وكلّ واحد منها يدعو النّفس إلى طلب اللّذات الجسمانية ...والقوة العاقلة النّاهية عن طلب الجسمانيات الآمرة بطلب الباقيات الصّالحات، فهي إنّما تحدث بعد سنّ البلوغ، فهي في الحقيقة إنّما تقوى بعد استيلاء أولئك التسعة عشر على مملكة البدن ...ثمّ من هذه الحالة نهى تعالى عن الميل إلى الدنيا، وأمر بطلب الآخرة، والأسباب الموضوعية أسباب توجب أضداد هذه الأحوال، فلو كان حكم العقل في أفعال الله وفي أحكامه معتبرا، لكان هذا التكليف قبيحا، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن حكم العقل في أفعال الله، وفي أحكامه معزول**"[(4)]

الدليل الثالث: لو كانت التّكاليف وفق رعاية مصالح العباد لكانت سهلة ميسورة خالية من المشقة، وكان من "**حقّه تعالى أن يكلفهم بالتكاليف السهلة الهينة، وأن يزيد في تقوية أبدانهم، حتّى أنّهم إذا أتوا بها سهل ذلك عليهم، وحصلت لهم المنفعة**"[(5)]، ولا يقال أن مع المشقة يكون

(1) المصدر السابق، (3/ 329).

(2) ويقصد بالحواس الخمسة الباطنة؛ قوة الحفظ، وقوة الذكاء، والقوة المحركة، والقوة الروحانية والقوة العقلية. **انظر**: التفسير الكبير، الرّازيّ، (8/ 200).

(3) ويقصد بالقوى الطبيعية السبعة؛ القوى الكامنة، وهي: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولِّدة. **انظر**: التفسير الكبير، الرازي، (14/ 216).

(4) المطالب العالية، الرّازي، (3/ 330، 331).

(5) المصدر نفسه، (3/ 302).

الأجر أعظم لأنّ "**ثواب الأنبياء عليهم السلام أعظم من ثواب آحاد الأمة، وإن كانوا قد تحملوا من العناء فوق ما تحمله الرّسول المعصوم**"(1)، على الرغم من أنّ الله تعالى يمكن أن يحصّل للعبد كلّ هذا الأجر والتفضيل والتعظيم دون واسطة هذه التكاليف، ثمّ "**إنّ عند حصول التكليف يحصل احتمالان؛ فإنّه إن أطاع حصل له استحقاق التعظيم، وإن لم يطع وقع في العذاب العظيم والعناء الشديد، فهذا التكليف دائر بين هذين الاحتمالين، ومن المعلوم أن حصول التعظيم ليس من الأمور الضرورية، فإنّ الرّجل إذا حصلت له المنافع الخالية عن التعظيم، بقي سليما عن الآفات، منتفعا بالخيرات، فحصول التعظيم من المطالب الزائدة، أمّا إذا لم يأت به وقع في العذاب العظيم، ومعلوم أنّ السّعي في دفع العذاب العظيم أولى من السّعي في تحصيل منفعة زائدة، ولا حاجة إلى حصولهما في شيء من الأوقات**"(2)، فيثبت بهذا أنّ التكاليف ليست واقعة وفق رعاية مصالح العباد.

المطلب الثالث: مناقشة موقف الإمام الرّازيّ من الحكمة الإلهية في وجود الشّر والخير

إنّ الذين قالوا بإثبات الحكمة الإلهية في أفعال الله تعالى من خلق وتكليف لم يقولوا بأنّهم يعلمون الحكمة من كلّ جزيئة أوجدها في هذا الكون، ولم يدّعوا اطلاعهم على أسرار كل التكاليف الشرعية، وإنّما يثبتون حكمة إلهية على سبيل العموم[3]، ومع هذا فإنّ ما أورده الإمام الرّازي لا يخلو من مناقشة.

أولا/ مناقشة أدلة الإمام الرّازيّ في موقفه من الحكمة الإلهية في جود الشّر والخير

1- مناقشة أدلة بطلان مراعاة الحكمة الإلهية في الخلق

مناقشة الدليل الأول: مقتضى هذا الدليل راجع إلى تساوي الأوقات من حيث الخواص الذاتية، والآثار اللازمة، عندها لا يمكن ترجيح وقت على وقت لصلاحية الجميع لتلك المصلحة التي من المفروض أن يكون الخلق من أجلها، وهذا المقتضى يصلح أن يكون اعتراضا كذلك على من

(1) المصدر السابق، (3/ 302).
(2) المصدر نفسه، (3/ 302).
(3) **انظر**: شفاء العليل، ابن القيم، ص: 584.

يقول من المتكلمين بأنّ الإرادة خصّصت ذلك الوقت المعيّن للإيجاد، كما يصلح أن يكون اعتراضا على من يقول من الفلاسفة بأنّ العلم خصص ذلك الوقت المعيّن بالإيجاد، وكل جواب عن سبب التخصيص بالإرادة والعلم يكون هو عين الجواب عن تخصيص الوقت بالمصلحة أو الحكمة أو محبة الكمال، مع صعوبة استساغة العقل لفك الإرادة عن الغرض؛ لأنّ الإرادة شأنها التمييز بين المتماثلات من الأوقات، والترجيح بين المتساويات، والعقل جازم بأنّ تمييزها أو ترجيحها ليس اعتباطا وعبثا وسفاهة للاتفاق على ذلك بين العقلاء، حينها لا بد أن يكون لشيء؛ هو المصلحة أو الحكمة أو ما يدور في معناها، وقد قارب هذا المعنى الغزالي في إنكاره على اعتراض الفلاسفة في سبب تخصيص الإرادة، قال: "**فقول القائل: لم اختصت الإرادة بأحد المثلين؟ كقول القائل: لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به؟ فيقال: لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله**"(1) وكذلك يقول من أثبت الحكمة والمصلحة بأن هذا شأنها.

وعليه فإنّ دليل الإمام الرّازيّ لازم على جميع هذه الصفات، ولازم لكل من أثبت واحدة منها، ولا خروج من هذه الالزامات إلاّ بإثبات قدم العالم، أو أن يسلّم كلّ واحد للآخر.

مناقشة الدليل الثاني: وحاصله أنّ الخلق والإيجاد؛ إمّا أن يكون لمصلحة ولنفع عائد إلى الخالق، وإمّا أن يكون عائدا إلى المخلوق، وكلاهما باطل، وسبب بطلان هذا الدليل، هو تصوّر المصلحة الذي يقتضي جلب المنفعة ودفع المضرة، وقد سبق أنّ الله يفعل لحكمة المحبة وتعلقها بوجوه الكمالات، وكون الخلق متعلق بهذه الوجوه ما نقله الإمام الرّازيّ عن الفلاسفة وردّ عليه بوجوه ضعيفة؛ قال الفلاسفة: "**الوجود إمّا أن يكون خيرا محضا، وإمّا أن يكون مشتملا على الخير والشّر، إلاّ أنّ الخير غالب، وإمّا أن يكونا متساويين، وإمّا أن يكون الخير مغلوبا، وإمّا أن يكون شرا محضا، أمّا الخير المحض فالحكمة تقتضي إيجاده وتكوينه، وأمّا الذي يكون مشتملا على الخير والشّر، إلّا أنّ الخير غالب على الشّر فالحكمة تقتضي أيضا تكوينه، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشّر القليل شرّ كثير، ولا يمكن أن يقال: فلم لم يخلق الخالق هذا القسم بحيث يكون خاليا عن ذلك الشّر القليل؟ لأنّ الكلام في الخير الذي يمتنع عقلا أن ينفك عن ذلك الشر القليل، وهذا القسم مما تقتضي الحكمة تكوينه، لأن تحصيل ذلك الخير الكثير منفكا عن ذلك**

(1) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص: 102.

الشّر القليل، محالا عقلا، وأما القسم الثالث وهو الذي يتعادل فيه الخير والشّر، فالحكمة لا تقتضي إيجاده، وأمّا الرابع والخامس فظاهر أنّه على ضدّ الحكمة"[(1)]، فمخلوقات الله خير محض أو خير غالب وهذا الأمر الثابت في الخلق مطرد كذلك في الأمر، فالله تعالى: "لا يأمر إلاّ بأرجح الأمرين ويأمر بتحصيل المصالح وتكميلها وبتعطيل المفاسد وتقليلها وإذا تعارض أمران رجح أحسنهما، وليس في الشّريعة أمر بفعل إلّا ووجود المأمور خير من عدمه، ولا نهي عن فعل إلّا وعدمه خير من وجوده"[(2)]، ووجه تضعيف الإمام الرّازيّ لهذا التشخيص للحكمة الإلهية راجع لأمرين:

الأول: أنّ الفلاسفة يقولون بأنّ الله خالق بالذّات فهذا المبحث لا يعنيهم، لأنّه متفرع عن الخالق المختار!

الثاني: أنّ القول بأنّ المفسدة راجحة في جنب المصلحة، هو محض المغالطة؛ لأنّ الإنسان لا يزال ينتقل من لذّة إلى لذّة، فإن لم يُحصّل اللّذّة تألّم واغتم، وإن حصّلها تألّم واغتم لعدم حصول لذّة أعظم منها لحرصه عليها[(3)]، وقد سبقت الإشارة إلى أنّ الحرص على اللذة والشهوة ناتج عن الإحساس والشعور بالحاجة، وعند فقْدِ الشّعور والإحساس بالكلية يكون أعظم شرٍّ يقع فيه الإنسان، أين تهون أمامه جميع الآلام والشّرور، حيث تتعطل كل مصالحه، مما يؤكد أنّ المصلحة راجحة على المفسدة وليس العكس الذي يقول به الإمام الرّازيّ، ويمكن أن نضيف شيئا يثبت أنّ المصلحة والخير في الوجود أرجح من المفسدة والشّر، وهو خلق الحياة في البدن، فلو كانت المفاسد هي الراجحة في الوجود لبادر غالبية البّشر ممن لا يؤمن بالله إلى إنهاء هذه الحياة بالانتحار، لكن رأينا جميع النّاس ملحدهم ومؤمنهم يحرصون على الحياة ويكرهون الموت، بل قد يتنازل الإنسان عن كلّ لذات الدنيا ويبذل كل ما يملك من متاعها في سبيل الحفاظ على حياته، إلاّ إذا اعتقد اعتقادا جازما بأنّ فقده لهذه الحياة سيعوض بحياة أشرف وأعظم مصلحة، فالحياة مصلحة ولذة لا تقف أمامها أيّ لذة ومصلحة، ولا ترجح بها كلّ المفاسد، قال ابن القيم في معرض الاحتجاج بقوله تعالى:﴿ وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾[يس: 22]: "ونبه على أن عبادة العبد

(1) المطالب العالية، الرّازي، (3/ 280).

(2) جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحليم، ت: محمّد رشاد سالم، دار العطاء – الرياض، الطبعة الأولى، 1422هـ / 2001م، (1/ 130).

(3) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 282، 283).

لمن فطره أمر واجب في العقول...فإن خلقه لعبده أصل إنعامه عليه، ونعمه كلّها بعدُ تابعة لإيجاده وخلقه"[1]، ولسنا نزيد الإمام الرّازيّ من بحر حكمة الله تعالى في خلقه شيئا، فإنّه قد بالغ في ذكر وجوهها كما تقدم، ولكن كثرة مناظرة الرجال تؤدي إلى تغير الحال والتزام المحال، وعليه فإنّ الخلق والإيجاد راجع إلى حكمة للخالق ومصلحة للمخلوق.

مناقشة الدليل الثالث: وهو حكاية المرأة مع أطفالها الثلاث، وقد أحسن أبو الحسين البصري في توجيهها، أمّا اعتراض الإمام الرّازيّ عليه، بأنّ داعي تفضل الله تعالى على عباده يستوي فيه كل الأشخاص، ولا تفاوت أصلا بينهم، فحينئذ يمتنع تخصيص أحدهما بذلك التفضل دون الثاني، وهذا الاعتراض أشبه بالدليل الأول الذي تتساوى في الأوقات من حيث الإيجاد، فلا يمكن تخصيص وقت بالمصلحة دون الآخر، فيقال في مناقشة هذا الدليل ما قيل في مناقشة الدليل الأول.

2- مناقشة أدلة بطلان مراعاة الحكمة الإلهية في التكليف الشرعي

مناقشة الدليل الأول: ومقتضاه أنّه لو كانت هناك حكمة ورعاية لمصالح العباد في التكليف لكان إبقاء الأنبياء والصالحين وإماتة إبليس من مقتضياتها، فلمّا لم يكن هذا المقتضى بطلت الحكمة ورعاية مصالح العباد! وهذا من أعجب الاستدلالات لأنّ الأولياء والصالحين موجودون في كل زمان ومكان، ولأنّ وجود الأنبياء وموت الأبالسة دليل تمام المصلحة والحكمة وليس دليل وجودها، والنزاع إنّما هو قائم في وجودها، أمّا تمامها بوجود الأنبياء وموت الأبالسة فهو أمر محتمل، لوجود ضعفاء الإيمان والفسقة والمنافقين والكفار في عهد النبوّة ولم ينتفع منهم أحد فليس في وجود النبيّ بين هؤلاء أيّ مصلحة لهم، بل إنّ بني إسرائيل كانوا يقتلون الأنبياء مما يزيد في عقوبتهم، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقۡتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيۡرِ حَقّٖ وَيَقۡتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡقِسۡطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[آل عمران:21]، وقال تعالى:﴿ وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلۡمَسۡكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقۡتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ﴾ [البقرة: 61]، وقوله ﷺ: «**أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، رَجُلٌ قَتَلَهُ نَبِيٌّ أَوْ قَتَلَ نَبِيًّا**»[2]، وقوله ﷺ: «**اشْتَدَّ غَضَبُ اللهِ عَلَى قَوْمٍ فَعَلُوا**

(1) الصواعق المرسلة، ابن القيم، (2/ 495).

(2) أخرجه أحمد في مسنده، (6/ 413)، رقم: 3868. والطبراني في المعجم الكبير (10/ 211)، رقم: 10497. قال محقق المسند: إسناد حسن.

بِنَبِيِّهِ، يُشِيرُ إِلَى رَبَاعِيَتِهِ، اشْتَدَّ غَضَبُ اللَّهِ عَلَى رَجُلٍ يَقْتُلُهُ رَسُولُ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»[(1)]، وغيرها من الآيات والأحاديث، فكيف يكون في إبقاء الأنبياء مصلحة متمحضة مادام هم سبب زيادة العذاب لمن قتلوه أو قتلهم، فإنّهم وإن كان وجودهم عونا للمكلف على القيام بالتكاليف على الوجه الأتم والأحسن، فإنّهم نقمة وزيادة عذاب لآخرين قتلوهم، فتعارض الوجوه بين تمام المصلحة وزيادة العذاب والغضب، لا شك أن موتهم لا يخِلّ بأصل المصلحة، مع أنّ مقصود الإمام الرّازيّ من طبيعة الإعانة التي يعين بها الأنبياء المكلفين على حصول تمام التكليف غير مفهومة؛ فإن أراد بها الإرشاد والهداية فقد حصلت ببلاغهم التّام وحجتهم البالغة، كما هو في حق نبينا ﷺ، قال تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: 3]، وهذه النوع من الإعانة حاصل في حياة الأنبياء وبعد موتهم، وإن أراد بها وجود ذواتهم وتقديم العون المعنوي لكل مكلف على اختلاف جهة ضعفهم، فإنّه أشبه بالأمر المتعذر، فكيف لنبي واحد أنّ يتواصل مع ملايين البشر مع تردّدهم واختلاف أسباب ضعفهم؟!

وأمّا وجود الأبالسة كعائق عن القيام بالتكاليف على الوجه الأتمّ والأحسن؛ فإنّ من التكليف ما هو معلق بوجودهم، وهو مستفيض في القرآن، كالأمر باتخاذهم عدوّا أو عدم اتباع سبيلهم أو عدم مخافتهم، والاستعاذة منهم، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ إِنَّمَا يَدْعُواْ حِزْبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[فاطر: 6]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: 168]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ١٧٥ ﴾ [آل عمران: 175]، وغيرها من الآيات التي تتنوع فيها وجوه التكاليف المتعلقة بوجود الشياطين، ولو أمات الله تعالى الأبالسة والشياطين لبطلت هذه التكاليف، ولم يبق لها أيّ معنى، فموتهم هو سبب لإبطالها، أو إفراغها من معانيها، كما أنّ وجودهم هو في حقيقة الأمر وجود لهذه التكاليف، التي تقتضي الالتجاء إلى الله تعالى وطلب حفظه وحمايته مما يزيد الإنسان زيادة في العبودية وترقي في مقاماتها ليصل إلى أتم وجوهما وأحسنه[2].

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي باب ما أصاب النبي ﷺ من الجراح يوم أحد **باب**، رقم: 3845. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير باب اشتداد غضب الله على من قتله رسول الله ﷺ، رقم 1793.

(2) **انظر**: شفاء العليل، ابن القيم، ص: 587.

وعلى التسليم بهذا الدليل الذي اعتمده الإمام الرّازيّ في نفي الحكمة والمصلحة من التكاليف، فإنّه وإن تعلق بالتكليف من هذه الجهة، فإنّه من جهة أخرى متعلق بالخلق من جهة إيجاد الموت والحياة، فيعود الأمر إلى مناقشة الحكمة والمصلحة من الخلق، ثمّ إنّ الموت والحياة هو سبب تمام حال فعل المكلف حين قيامه بالتكليف؛ أي أنّ الموت والحياة هو المعين للمكلف على القيام بالتكاليف على وجهها الأتم والأحسن، لأنّ التمام الحقيقي لفعل المكلف ليس أن يكون سهلا ميسورا خاليا من وجوه الممانعة والوسوسة، وإنّما غاية تمامه وكماله تكون في تمام الإخلاص فيه لله تعالى، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ [الملك: 2]، قال الفضيل بن عياض: "أحسن عملا؛ أخلصه وأصوبه"(1)، وقال الزمخشري: "والمراد أنّه أعطاكم الحياة التي تقدرون بها على العمل وتستمكنون منه، وسلّط عليكم الموت الذي هو داعيكم إلى اختيار العمل الحسن على القبيح، لأن وراءه البعث والجزاء الذي لا بد منه، وقدم الموت على الحياة، لأنّ أقوى الناس داعيا إلى العمل من نَصب موته بين عينيه"(2)، ومما يعضد هذا المعنى بأنّ الموت دافع لإخلاص العمل، كلام أبي بكر ﷺ عندما توفي النبي ﷺ، حين قال: "ألا من كان يعبد مُحَّدا ﷺ فإنّ مُحَّدا قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت"(3)؛ أي أنّ موته ﷺ لحظة تدعو إلى تجديد الإخلاص، ومهما يكن من أمر فإنّ الإنسان إذا علم بموت الأنبياء على مكانتهم وقربهم من الله تعالى، وأنّ وجودهم لا يغني عنه من الله شيئا، بعث ذلك في قلبه تعلق بالله تعالى، لاسيما إذا علم أنّ الأبالسة والشياطين في طريقه، فإنّه يزداد تعلقا وإخلاصا لله تعالى، فيصير عمله أتم وأحسن، مما يؤكد نقيض ما رام إليه الإمام الرّازيّ في هذا الدليل.

مناقشة الدليل الثاني: وهذا الدّليل شبيه بالدليل الأول، إلاّ أنّ الدليل السابق يختص بالأبالسة والشياطين، هذا الدليل يختص بالقوى الجسمانية التي من شأنها أن تكون مانعا من الإتيان بالتكاليف على أتمها، وداعية إلى المعصية والفسوق واللّذّة والكفر، والتكليف بضدّ أحوالها أمر قبيح؛ والجواب عنه أنّ هذه الأسباب الذاتية والقوى الجسمانية لَمّا كانت بهذه الطبيعة، كان التكليف بمخالفة

(1) معالم التنزيل في تفسير القرآن، الحسين بن مسعود البغوي، ت: مُحَّد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1417هـ / 1997م، (8/ 176).

(2) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمرو الزمخشري، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ، (4/ 575).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ:«لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا»، رقم: 3467.

داعيتها وعدم الخضوع لتلك الغرائز يتطلب من الإنسان استعانة بالله تعالى وتعلقا به حتى ينتصر عليها، وكلّما كان التعلق أكبر كان الإخلاص أكبر، إضافة إلى ما يحقّقه من جهة المنافع والمصالح الدنيوية، واللذات الجسمانية، حتّى وإن توّهم الإمام الرّازيّ أنّ التّكليف مع هذه القوى الطبيعية والغريزية أمر قبيح في العقل، فإنّه باعتبار أثره أمر ممدوح عقلا وشرعا.

مناقشة الدليل الثالث: ومقتضى هذا الدّليل أنّ من الأنسب لهذه التّكاليف أن تكون سهلة ميسورة خالية من المشقّة حتّى تكون متوافقة مع مصلحة العباد؛ فإن كان مقصوده بالسّهولة هو خلو التّكليف من أدنى الحركات وأقلّ المشقّة فهذا هو عيْن العبث الذي يُنزه الله تعالى عنه في أفعاله وأحكامه، وإن كان يقصد بالسّهولة أن يكون التّكليف في الطاقة والوسع فأحكام الله كلّها كذلك.

ثانيا/ مناقشة الإمام الرّازيّ في تصوراته لحقيقة الحكمة الإلهية من وجود الشّر والخير

1- إنّ موقف الإمام الرّازيّ من هذه المسألة هو عزل العقل عن إثبات حكمة ومصلحة في أفعال الله تعالى، والأصل في العقل في مثل هذه الحالات التي تتكافؤ فيها المحالات من حيث إثبات المصلحة ونفيها أن يتوقف أو أن يرجح أقلها محالا، لثنائية مخارج هذه المسألة؛ فهي دائرة بين المصلحة والحكمة وبين العبث والسفه ولا ثالث لهما، أمّا العبث والسّفه فهو متفق على كونه محالا في حق الله تعالى، وأمّا المصلحة والحكمة فهي مسألة مختلف فيها بين العقلاء مما يدلّ على كونها أقل محالا من إثبات العبث والسّفه في حقّ الله تعالى، فكان ترجيح وجود الحكمة أولى، حتّى وإن كانت غامضة في بعض الأفعال وظاهرة في البعض الآخر، كصنيعه -الإمام الرّازيّ- في مسألة خلق أفعال العباد؛ فالجبر وإن لزم منه إبطال التكاليف وإبطال النبوة وأنّ الله خالق بالذات، فإنّ حرية الإرادة يلزم منها نفي الصانع لكونها قائمة على نفي افتقار الممكن إلى مرجح، فالأول وإن كان قبيحا فلا شك أنّ الأخير أقبح منه، وعلى هذا الأساس لم يعزل العقل في معرفة حقيقة القضاء والقدر، بل أثبت الجبر لأنّ القول به أقل قبحا وفحشا(1)، فلمَ لا يقال في هذه المسألة -تعليل أفعال الله تعالى- أنّ إثباتها أقل قبحا من نسبة العبث إلى الله.

ولولا أنّ الإمام الرّازيّ ومن تبعه في هذه المقالة ينازعون فرقا يؤمنون بوجود الإله الخالق، لكانت مقالته هذه ضربة في حق الإيمان بالخالق، لأنّ عزل العقل في هذه المسألة مسوّغ لعزله في المسائل التي هي أشدّ غموضا منها، ولكان مسوغا للنصارى في إثبات التثليت والمجوس في الإثنينية بحجة عدم

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 16، 120).

صلاحية العقل لمثل هذه المسائل، وصدق الغزالي حين قال لمن أراد أن يعزل تخصيص الإرادة عن مقتضى نظر العقل: "فإن قلتم: القديم لا يقال له، لم؟! فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه، لأن القديم لا يقال فيه: لم؟"(1)، ومن جهة أخرى فإنّ مقالته تمثل نسفا كليّا لدلالة المعجزات على صدق الأنبياء، فليس الغرض من خلق المعجزات تصديق الأنبياء، لأنّ الله تعالى لا يخلق لغرض ولا لعلّة، فلا يستفاد من المعجزة إلا كونها معجزة فقط، خلقها الله لا لشيء، وإن كان الإمام الرّازيّ جنح عن الاستدلال بالمعجزات على صدق النبيّ، إلى طريق الاكتساب أي أنّ النبوة مكتسبة(2)، ومهما كانت الطريق التي يثبت بها النبوة، فلا دليل على كون هذه المكتسبات أو الخصائص أوجدها الله لأجل تصديق الأنبياء واتباعهم في كل ما أمروا به!

2- ما المانع من إثبات الحكمة النظرية التي أطبق على إثباتها الفلاسفة، والتي تقتضي محبة الله لكل كمال في الفعل والحكم، فإنّ الله لَمّا كان عالما بحقائق الأشياء ومآلاتها كان محبا لذلك العلم، موجدا له لكمال قدرته، وهذه المحبة لا تقتضي جلب النفع واللذّة ولا دفع الألم والضرر على ما تقدم في مناقشته في موقفه من تحسين العقل وتقبيحه في حق أفعال الله تعالى، إلاّ أنّ المحبة في تلك المسألة غير المحبّة في هذه المسألة من حيث التعلق، فالأولى متعلقة بذات الفعل وأنّه محبوب لكونه كمال في ذاته، والمحبة في هذا الباب -مسألة تعليل أفعال الله تعالى- متعلقة بمآلات الفعل، حتّى ولو كان غير محبوب لذاته، بل لِما يحصل من وجوده من حكمة وكمال؛ أي أنّ الله يفعل لغرض محبوب وعلّة محبوبة وحكمة محبوبة[3]، وعليه فإنّ مفهوم الحكمة ليس هو فقط تحقيق اللذة ودفع الألم وما أدى إليهما، فقد قال الغزالي: "وأما الحكمة فتطلق على معنيين؛ أحدهما الإحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها، والثاني أن تنضاف إليه القدرة على إيجاد الترتيب والنظام واتقانه وإحكامه، فيقال حكيم من الحكمة، وهو نوع من العلم، ويقال حكيم من الإحكام وهو نوع من الفعل"(4) وحاصل مفهوم هذين المعنيين هو إيجاد الفعل على وجه الكمال الحاصل بالعلم التام به.

---

(1) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص: 102.

(2) **انظر**: النبوات، ابن تيمية، ت: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف -الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ / 2000م، (2/ 806). والمطالب العالية، الرّازي، (8/ 103، 123).

(3) **انظر**: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (8/ 363، 476).

(4) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: 91، 92.

3- إنّ نفي الحكمة ورعاية مصالح العباد في أفعال الله تعالى على أساس أنّ الله يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، مقالة تحمل نقضها بين طياتها؛ وذلك أنّها اشتملت على إثبات الإرادة وهي تحمل معنى لا ينبغي أن يكون في حقّ الله تعالى لذا نفاها الفلاسفة في حق الله تعالى، وقالوا إنّ حقيقتها ميل القلب إلى إيجاد الفعل بداعي جلب المصلحة ودفع المفسدة(1)، وعليه يلزم كل من نفى اللذة عن الله تعالى التي تعني دفع المضار وتحقيق المنافع أن ينفي الإرادة عن الله تعالى التي لا تكون إلا بميول القلب، أو أن يثبتهما معا، وأمّا إثبات أمرٍ لله تعالى ونفي مثيله عنه، فهو أمر مستهجن في العقول(2)، وكذلك اشتملت على إثبات أنّ الله حكيم، وذلك أنّ المتكلمين لَمّا رأوا وجوه الحكمة الباهرة التي أودعها الله تعالى في مخلوقاته حكموا بأنّ الله حكيم، والإمام الرّازيّ قد ساير هذا الحكم وبالغ في إثباته، قال: "**اعلم أنّ من تدبر في أجزاء العالم الأعلى والأسفل، ظهر له أن هذا العالم مبني على الوجه الأصلح والأصوب والترتيب الأفضل والأتقن، وصريح العقل شاهد بأن وقوع الشيء على هذا الوجه لا يكون إلا بتدبير حكيم عالم**"(3)، بل عقد فصلا لذلك، قال:"**الفصل الرابع في آثار حكمة الله في العالم الأسفل**"(4)، ثم خرج منه بنتيجة وهي قوله: "**واعلم أنّه كلّما كان وقوف الإنسان على آثار حكمة الله تعالى في العالم الأعلى والعالم الأسفل أكثر، كان إقراره بأنه الإله الحكيم الرحيم أتم**"(5)، ولنتساءل كيف نسوّغ للعقل أن يستدلّ بالحكمة على الحكيم ولا يستدل بالحكيم على الحكمة؟! مع أنّه لولا الحكمة ما كان الحكيم، إنّ العقل المتحرر من الخلفيات والغافل عن النزاعات يقضي بوجود الحكمة في أفعال الله وأحكامه، على الأقل على سبيل الأولى والأخلق.

---

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 181).

(2) **انظر**: النبوات، ابن تيمية، (1/ 431).

(3) المطالب العالية، الرّازي، (1/ 233).

(4) المصدر نفسه، (4/ 351).

(5) المصدر نفسه، (4/ 352).

المبحث الثالث: موقف الإمام الرّازيّ من وجود الشّر والخير في التكاليف الشرعية

تظهر مسألة وجود الشّر في التكاليف الشرعية من خلال مسألة التكليف بما لا يطاق وهي أخص من النظرة العامة لوجود الخير والشّر في التكاليف، لأنّها أظهر مسألة على وجود الشّر في التكاليف الشرعية، ولا يعني أنّ من أثبتها من علماء الأمة أنّه ينسب الشّر إلى الله تعالى من خلال تكاليفه لعباده، إنّما يقصد بذلك نفي وجود الغرض أو الحكمة الإلهية في التكاليف الشرعية، لينفي من خلاله نسبة الشّر إلى الله تعالى، لذا تعتبر مسألة وجود الشّر في التكاليف الشرعية الخارجة عن الوسع جزئية مهمة في مسألة الحكمة الإلهية من ناحية النفي.

المطلب الأول: موقف الإمام الرّازيّ من التكليف بما لا يطاق

تكمن علاقة مسألة التكليف بما لا يطاق بالقضاء والقدر في أنّ القدرة الموجدة للفعل لابد أن يكون لها تعلق زماني بالفعل؛ إمّا أن تكون قبله أو معه أو بعده، ومنه قد يكون تعلقها به في وقت من هذه الأوقات ضربا من المحال خارجا عن وسع الإنسان، وقد يكون الفعل تكليفا من التكاليف الشرعية، فيكون هو بدوره محالا خارجا عن الوسع والقدرة، ومن خلال هذه الحيثية كانت مسألة التكليف بما لا يطاق محل بحث في قضية القضاء والقدر[1]، وإن كان الإمام الرّازيّ غير معني بهذه الحيثية لأنّه صرّح ببطلان تعلق القدرة بالفعل من حيث الزمان، ولأنّ القدرة الحادثة المؤثرة في حصول الفعل، والتي يتنازع المتكلمون في وقت وجودها، لا ينظر إليها الإمام الرّازيّ بنفس النظرة، بل القدرة عنده هي سلامة الأعضاء واعتدال المزاج، فإذا انضم إليها الداعي حصل الفعل عقيبهما، عندها لا يمكن أن يظهر أي أثر لهذه المسألة في فعل الإنسان إلاّ من ناحية الآثار المترتبة على عدم الامتثال، فالكلام فيها هو كلام في لوازم الجبر ومقتضايته، بحيث تكون لازما مصحّحا لعقيدة الجبر أو هادما لها؛ فإذا كان العبد غير مُوجِد لأفعاله، كان تكليفه بأيّ فعل من الأفعال ضربا من التكليف بما لا يطاق، سواء كان هذا التكليف مما يقع في العادة أو مما تُحيل العادة وقوعه، أين يلزم عقيدة الجبر تبني التكليف بما لا يطاق حتما، وإلاّ بطل الملزوم لبطلان اللازم، أو على الأقل تضاف إشكالية أخرى لمقالة الجبر، وهي عبثية مراعاة قدرة العبد وهي غير مؤثرة في حصول الفعل؟ ولهذه العلاقة الوطيدة

---

(1) **انظر**:أبكار الأفكار في أصول الدين، الآمدي، (2/ 176). ومنهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: مُحَمَّد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1406هـ، (3/ 52). والمواقف، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل –بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، (2/ 123، 124).

بين هذه المسألة ومسألة القضاء والقدر كان احتدام النزاع حولها سيّد الموقف، فهي متعلقة بالقدرة، والنبوة، والحكمة، والحسن والقبح العقليين، قال الإمام الرّازيّ: "**واعلم أن أكثر ما ذكروه من الوجوه راجع إلى هذا الأصل، مثل قولهم: لو جاز تكليف العبد بما لا قدرة له عليه، لجاز إرسال الرسل إلى الجمادات، وأيضا لا يجوز من الحكيم أن يخلق شتم نفسه، وأيضا: لو جاز مثل هذا التكليف، لجاز أن يقيد يديه ورجليه، ويلقيه من شاهق الجبل، ثم يضربه، ويقول له: قف في الهواء، فإن هذه الكلمات يرجع حاصلها إلى أنها قبيحة في العقول، فإذا نازعنا في هذا الأصل، فقد سقط الكلّ**"(1)، فمن خلال كلامه هذا، يمكن أن نفهم أنّ سبب ولوج الإمام الرّازيّ هذا المعترك، على الرغم من أنّ مفهومه للقدرة لا يتوافق مع مفهوم المتكلمين، هو ما أشار إليه من رجوع هذه المسألة إلى رعاية مصالح العباد، وتحسين العقل وتقبيحه لأفعال الله تعالى؛ فمسألة التكليف بما لا يطاق تندرج تحت أدلة مسألة وجود الشّر والخير ومسألة الحكمة الإلهية في وجود الشّر والخير، فإذا جاز التكليف بما لا يطاق كان دليلا على عدم صلاحية وجود الشّر والخير في حق أفعال الله تعالى لتنزهه عن الشّر، ومنه دليلا على عدم رعاية مصالح العباد، وإن لم يجز التكليف بما لا يطاق كان دليلا على أنّ أفعال الله وفق مراعاة مصالح العباد، لذا عقد الإمام الرّازيّ لذلك فصلا لإثبات عدم مراعاة أفعال الله تعالى لمصالح العباد من خلال إثبات وقوع التكليف بما لا يطاق، قال: "**الفصل الثامن في إثبات أنّ التّكليف بما لا يطاق واقع وأنه متى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال إنه تعالى يراعي مصالح العباد**"(2)، وعليه يتضح موقف الإمام الرّازيّ من هذه المسألة، وهو وقوع التكليف بما لا يطاق كحتمية لتقريره عقيدة الجبر، أين يرفع عن موقفه من التحسين والتقبيح في أفعال الله تعالى الغضاضة في التزامه، إلاّ أنّ موقف الإمام الرّازيّ من هذه المسألة ليس نابعا من الحتمية الناتجة عن القول بالجبر، بل نابع عن الدليل السمعي والعقلي الذي يرسم به تناغم الدلائل بين الجبر وبطلان التحسين والتقبيح و عدم موافقة الحكمة ورعاية المصالح، مما يؤكد أنّ التكليف بما لا يطاق كما هو واقع بالعقل كذلك واقع بالسمع.

---

(1) المطالب العالية، الرّازي، (9/ 271).
(2) المصدر نفسه، (3/ 305).

المطلب الثاني: أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من التكليف بما لا يطاق

الدليل الأول: إنه تعالى علم وأخبر عن أقوام معينين أنّهم لا يؤمنون البتّة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾[البقرة: 6]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَىٰٓ أَكۡثَرِهِمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [يس: 7][1]، وقوله تعالى:﴿ تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ﴾[المسد:1]، وقوله تعالى: ﴿ ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا ١١ وَجَعَلۡتُ لَهُۥ مَالٗا مَّمۡدُودٗا ١٢ وَبَنِينَ شُهُودٗا ١٣ وَمَهَّدتُّ لَهُۥ تَمۡهِيدٗا ١٤ ثُمَّ يَطۡمَعُ أَنۡ أَزِيدَ ١٥ كَلَّآۖ إِنَّهُۥ كَانَ لِأٓيَٰتِنَا عَنِيدٗا ١٦ سَأُرۡهِقُهُۥ صَعُودًا﴾ [المدثر: 11 -17]،وهذه الآيات تدل على أمور:

1- إنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قطّ، فلو صدر منه الإيمان لزم انقلاب خبر الله الذي هو الصدق كذبا، والكذب على الله محال، والمفضي إلى المحال محال، فصدور الإيمان منه محال، فالتكليف به تكليف بالمحال، فإخبار الله تعالى عن أبي جهل وأبي لهب وغيرهما أنّهم لا يؤمنون، فلو صدر عنهم الإيمان، انقلب خبر الصدق كذبا، وهو محال، وكذلك تكليفهما بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنّهم لا يؤمنون فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنّهم لا يؤمنون، وهذا تكليف بالجمع بين النفي والإثبات، وحتّى وإن حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه فإنّه منهيّ عنه، لقوله تعالى:﴿ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُواْ كَلَٰمَ ٱللَّهِۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمۡ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبۡلُۖ﴾ [الفتح: 15]، فيثبت: أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله عن عدم تكوينه، قصد لتبديل كلام الله، وذلك مما قد نهى الله عنه في هذه الآية، فمن مجموع الآيات يخلص لنا أنّ القصد إلى تحصيل الإيمان، يكون قصدا إلى تبديل كلام الله، وذلك منهي عنه، ويخلص كذلك أنّ أمر الكلّ بتحصيل الإيمان وذلك جمع بين الأمر والنهي بالنسبة إلى الشيء الواحد، وذلك تكليف ما لا يطاق[2].

2- إن علم الله متعلق بجميع الجزئيات، وما علم أنه لا يقع محال أن يقع، وما علم أنه يقع محال ألّا يقع، وما علم منه ألّا يؤمن كأبي جهل وأبي لهب، كان صدور الإيمان منه مستحيل الحصول

(1) قال الإمام الرّازيّ في تفسير هذه الآية وذكر مناسبتها: "والثاني أن الآية نزلت في أبي جهل وصاحبيه المخزوميين حيث حلف أبو جهل أنه يرضخ رأس مُحَّد فرآه ساجداً فأخذ صخرة ورفعها ليرسلها على رأسه فالتزقت بيده ويده بعنقه والثالث وهو الأقوى وأشد مناسبة لما تقدم وهو أن ذلك كناية عن منع الله إياهم عن الاهتداء". التفسير الكبير، الرّازي، (26/ 256).

(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (3/ 305، 306)، (9/ 267).

مع العلم بعدم الإيمان، لأنه إنما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم، والعلم بعدم الإيمان إنما يكون مطابقا، لو حصل عدم الإيمان، فلو وجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان لزم الجمع بين النقيضيْن، بل إنّ الأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان أمر بالجمع بين الضدين، بين العدم والوجود، وهو تكليف بما لا يطاق(1).

الدليل الثاني: من خلال أدلة الجبر فإنّ الإنسان مكلف بما لا يطاق، سواء كان الفعل واجبا بمجموع القدرة والداعي أو غير واجب، فالأول ظاهر في لزوم الجبر والثاني كان وقوع الفعل اتفاقا ليس للإنسان فيه خيار، فالفعل لا يكون في الوسع(2)، وعندها يكون تكليفا بما لا يطاق، وهو لازم على كل حال.

الدليل الثالث: "**إنّ الأمر بتحصيل العلم وارد، كقوله تعالى:﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [مُحَمَّد: 19]، وتحصيل العلم ليس في الوسع**"(3)؛ وذلك "**أن العبد إذا صار مأمورا، بأن يحرك إصبع نفسه، فقد صار مأمورا بتحريك جملة الأجزاء التي منها تركب ذلك الإصبع، في جميع تلك الأحياز، التي منها تركبت تلك المسافة في جميع تلك الآنات، التي منها تركب ذلك الزمان، ثم أن كمية تلك الأجزاء مجهولة، وكمية تلك الأحياز مجهولة، وكمية تلك الآنات مجهولة، فكان الأمر بهذا الفعل أمرا بتكوين ما هو مجهول من هذه الوجوه، وذلك تكليف بما ليس في الوسع، لأن القصد إلى تكوين ما هو غير معلوم ولا متصور، تكليف بما لا يطاق**"(4).

الدليل الرابع: إنّ القدرة إما أن تكون قدرة على الفعل حال وجود الفعل أو حال عدمه؛ أي معه أو قبله، والأول يقتضي أن يقال: الكافر لا قدرة له على الإيمان، مع أنه مأمور بالإيمان، لأنّه يصبح مأمورا بتحصيل الحاصل، فيكون هذا تكليفا بما لا يطاق، والثاني محال، لأن قبل الوجود يكون الشيء باقيا على عدمه الأصلي، والعدم الأصلي لا يكون مقدورا، فيمتنع أن يكون المكلف قادرا عليه، ولا يقال: القدرة حال عدم الفعل تقتضي حصول وجود ذلك الفعل في الزمان الثاني، لأنّ حصول الوجود في الزمان الثاني قبل حضور الزمان الثاني، وهو محال، أو بعد حضور؛ أي في الزمان

(1) **انظر**: المصدر السابق، (3/ 305، 306).
(2) **انظر**: المصدر نفسه، (9/ 268).
(3) المصدر نفسه، (9/ 268، 269).
(4) المصدر نفسه، (9/ 270).

الأول محال، فصارت قدرة المكلف على الفعل محال سواء كانت قبله أو معه، والتكليف بالمحال محال، وعليه فإنّ التكليف بما لا يطاق حاصل على كلّ الأقوال في تعلق القدرة بالفعل من حيث الزمان(1).

المطلب الثالث: مناقشة موقف الإمام الرّازيّ من التكليف بما لا يطاق

أولا/ مناقشة أدلة الإمام الرّازيّ على موقفه من التكليف بما لا يطاق

مناقشة الدليل الأول: ومقتضاه أنّ كلّ من علم الله تعالى منه عدم الإيمان وأخبر عنه بذلك؛ كأبي لهب وأبي جهل مع بقاء المطالبة بالإيمان فهم في حالة لا يمكن لهم بحال أن يجمعوا بين العلم والخبر والأمر، لأنّه جمع بين الضدّيْن، فإن تحقّق العلم والخبر كان الأمر خارج الوسْع، وإن تحقق الأمر كان العلم جهلا والخبر كذبا وهذا محال في حقّ الله تعالى؛ وهذا الكلام من الإمام الرّازيّ صحيح لو كانت كل مقدماته صحيحة فإنّ المقدمة الأولى؛ وهي علم الله تعالى وإخباره عن أبي لهب وأبي جهل وغيرهما ممن ختم على قلبه أنّهم لن يؤمنوا، والمقدمة الثانية؛ وهي تكليف أبي لهب وأبي جهل وغيرهما ممن علم الله بعدم إيمانهم وأخبر عن ذلك، وهذه المقدمة الثانية وقع فيها النزاع حيث أنّ من علم الله عدم إيمانه وأعلم الله نبيه ﷺ بذلك، لم يكن محلا للتكليف، ولا دليل أنّ النبي ﷺ كان يدعوهم إلى الإيمان والتصديق بما جاء به بعد إخبار الله تعالى له بعدم إيمانهم، وهي مثيلة لقوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾[هود: 36]، فإنّ نوحا عليه السلام لم يدعهم إلى الإيمان بعد ما أخبره الله تعالى بأنّهم لن يؤمنوا، بل دعا عليهم، كما قال تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾[نوح: 26]، فكان دعاؤه عليهم بمثابة الأمر بالتوقف عن دعوتهم وعدم جدوى منها، مع أنّ الآيات لم تنص صراحة على عدم إيمان أبي جهل وأبي لهب، والأمر في أبي جهل واضح، وأمّا في أبي لهب فإنّ قوله تعالى: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[المسد: 3]، لا ينفي عدم إيمانه وإنّما أخبر بأنّه سوف يعذب بالنّار، ولا مانع أن يعذب المؤمن في النّار(2)، وعلى التسليم بأنّ هذه المقدمة صحيحة،

(1) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 269).

(2) **انظر**: جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، (15/ 307، 308). والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، (1/ 182). ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، (8/ 438). وإيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، مُحَمَّد بن إبراهيم ابن الوزير، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الثانية، 1987م، ص: 334.

فإنّ الدليل لا يسعف الإمام الرّازيّ على إثبات التكليف بما لا يطاق؛ لأنّ هذا التكليف من وجه واحد وهو تكليف بالإيمان، أمّا العلم بعدم الإيمان فلا يقال أنّه تكليف فضلا أن يكون جمعا بين الضدين في الأمر، قال الجويني: "فإن قالوا: الأمر بالضدين ينبئ عن طلب جمعهما، وطلب الجمع يتطلب إرادة، وإرادة جمع الضدين مستحيلة؛ قلنا: هذا مبنيّ على أن المأمور به يجب أن يكون مرادا للآمر، وليس الأمر كذلك عندنا، فإن الرّبّ تعالى يأمر الكافر بالإيمان، وإذا كان شقيا في حكمه لا يريد منه وقوع الإيمان"[1]، وإنّما هي مطابقة المعلوم للعلم، ولا يتعلق به أمر ولا تكليف وإنّما تعلق الأمر والتكليف بالإيمان، وليس الإيمان محال الوقوع في ذاته، لوجود المؤمنين، إلاّ أنّه قد يمنع منه مانع خارجي، قال الغزاليّ: "قولهم إنّ الله تعالى أخبره أنّ أبا جهل لا يصدّق وقد كلفه الإيمان، ومعناه أن يصدّق مُحَّدا فيما جاء به وممّا جاء به أنّه لا يصدّقه، فكأنّه أمرَه أن يصدقه في أن لا يصدقه وهو محال، وهذا ضعيف أيضا، لأنّ أبا جهل أمر بالإيمان بالتوحيد والرسالة والأدلة منصوبة والعقل حاضر، إذ لم يكن هو مجنونا فكان الإمكان حاصلا، لكنّ الله تعالى علم أنّه يترك ما يقدر عليه حسدا وعنادا"[2]، وهذا الذي قاله الغزاليّ يمكن أن نسوقه على وفق كلام الإمام الرّازيّ، أن نقول أنّ أبا جهل توفرت فيه القدرة على الفعل المتمثلة في سلامة الأعضاء واعتدال المزاج مع وجود الداعي إلى الإيمان إلّا أنّ الصارف المتمثل في الحسد والعناد، كان قويا، وعلى هذا البيان يكون الكلام في كلّ من أخبر الله تعالى أنّه لا يؤمن، وهذا النوع من التكليف بما لا يطاق ينطبق كذلك على المعاصي الواقعة بتقدير الله تعالى وعلمه، حال مخالفته للتكليف، وبهذا المفهوم فإن هذا النوع لا إشكال فيه بين العلماء بل هم متفقون على وقوعه عقلا وشرعا وإنّما اختلفوا في إطلاق التكليف بما لا يطاق عليه، أمّا محلّ النزاع في المسألة فهو تكليف ما لا قدرة للعباد عليه عقلا وعادة كالتكليف بالجمع بين الضدّين وتكليف الأعمى بنقط المصحف أو تكليف العبد بالطيران وغيرها من أضراب هذه التكاليف[3]، ولا يمكن اعتبار دليل الإمام الرّازيّ مستغرقا لكل هذه الأنواع من التكليف بأي حال،

(1) الإرشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت:مُحَّد يوسف وعلي عبد المنعم، السعادة – مصر، 1369هـ / 1950م، ص: 247.

(2) المستصفى، الغزالي، ص: 69، 70.

(3) **انظر**: شرح تنقيح الفصول، أحمد بن إدريس القرافي، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393هـ / 1973م، ص: 143. ونهاية الوصول في دراية الأصول، مُحَّد بن عبد الرحيم الأرموي، صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية –مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1416هـ / 1996م، (3/ 1033، 1034). ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، (3/ 321). والمواقف، الإيجي، (3/ 291).

حتى وإن أدرج فيه عبارة الجمع بين الضدين، فإنّ حقيقة هذا الدليل لا تدل على ذلك لما تقدم من عدم وجود تكليف بضدين.

مناقشة الدليل الثاني: ومقتضاه أنّه يلزم من الجبر التكليف بما لا يطاق، سواء كان الفعل واجبا عند مجموع القدرة مع الداعي أو غير واجب؛ ولو كان الجبر هو الحقّ لبطل التكليف أصلا، لأنّ تكليف من لا يصح منه الفعل عبث وسفه في العقل، فلا معنى لولوج هذه المسألة من خلال الاعتقاد بالجبر، وقد بطل معها ما يطاق من التكاليف وما لا يطاق، ومن جهة أخرى فقد سبقت مناقشته في قوله بالجبر، وأنّ دليل مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل لا يُعينه على إثبات الجبر، لأنّه من الأسباب الطبيعية التي جعله الله سببا لحصول الفعل بعد الاختيار، كما أنّ اللغة لا تسعفه في تسميته بالجبر، وعليه فإنّ بطلان القول بالجبر يوجب بطلان هذا الدليل في إثبات التكليف بما لا يطاق.

مناقشة الدليل الثالث: ومقتضاه أنّ العبد مكلف بالعلم، والعلم ليس في وسعه لعدم علمه بتفاصيل أفعاله، فكان مكلفا بما ليس في الطاقة والوسع؛ فعلى التسليم بأنّ "**العبد لابد أن يكون عالما بما يخلقه من أفعاله، لكن من جهة الجملة أو من جهة التفصيل؛ فالأول لا سبيل إلى نفيه، والثاني ممنوع**"(1)، فإنّ أفعال الإنسان مشتملة أيضا على الظّنّ والاعتقاد، فلو اقتصرنا على وجوب العلم فقط في صدور الفعل لألغينا ما نراه من العمل بالظّنّ والاعتقاد والأخطاء المتعلقة بتقدير المصلحة والمفسدة، وهو أمر معلوم بالضرورة من بديهة الحسّ، فدليل الإمام الرّازيّ واقع في مقابلة البديهيات، وكل دليل كان في مقابل البديهيات فهو باطل.

مناقشة الدليل الرابع: ومقتضاه أنّ القدرة المؤثرة في وجود الفعل حيث ما كانت سواء قبل الفعل أو معه فهي تكليف ما لا يطاق، وهذا الدليل لا يمثل موقف الإمام الرّازيّ من القدرة لأنّ القدرة عنده هي سلامة الأعضاء واعتدال المزاج، ولا تأثير لها في حصول الفعل إلاّ كونها صالحة للفعل والترك بحسب الداعي، فهذا الدليل لا زم على المعتزلة القائلين بالقدرة الحادثة المؤثرة في حصول الفعل، وكل من لا يقول بالقدرة الحادثة فلا يلزمه هذا الدليل، فالإمام الرّازيّ هنا يكتب بنفسية الهادم لمقالة المعتزلة، وليس بنفسية المقرر لمقالات العلم الإلهي خاصة في مسألة القضاء والقدر، وهو أمر

(1) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، (1/ 187).

معيب أن يقرر مقالاته على أنقاض مذهب المعتزلة، وكأنّ المعتزلة تمثل التحدي الوحيد أمام الإمام الرّازي الذي إن تجاوزه فقد وصل إلى الحقيقة واليقين.

ثانيا/ مناقشة الإمام الرّازيّ في تصوراته للتكليف بما لا يطاق

1- إنّ التكليف بما لا يطاق أنواع متعددة منها ما هو راجع إلى العقل ومنها ما هو راجع للعادة؛ فالذي يرجع إلى العقل، مثل: التكليف بالجمع بين المتضادين كالسواد والبياض أو الجمع بين النقيضين كالعدم والوجود، والذي يرجع إلى العادة، مثل: تكليف الإنسان بالطيران، والأعمى بنقط المصحف، وتكليف المقعد بالقيام، وهذان النوعان هما محلّ النزاع بين العلماء، وهناك نوع ثالث اختلف العلماء في إدراجه مع أنواع التكليف بما لا يطاق، وهو إيمان الكافر الذي علم الله أنّه لا يؤمن، والجمهور على أنّه مما يطاق(1).

وكل أدلة الإمام الرّازيّ على هذا النوع جميعا مرتبطة بعلم الله تعالى في وقوع الأشياء أو عدم وقوعها؛ فالدليل الأول تعلقه بعلم الله تعالى واضح، وأمّا الثاني فمبني على مجموع القدرة مع الداعي، والداعي هو العلم وينتهي إلى علم الله تعالى بوقوع الأشياء نفيا للتسلسل، والثالث فهو مبني على اشتراط حصول الفعل بالعلم بتفاصيل الفعل، ولا يكون إلاّ في حق الله تعالى، والرابع تعلق القدرة بالفعل، ولا أثر للقدرة في الفعل إلاّ بالإرادة التي أساسها العلم، فكل أدلته متعلقة بالصورة التي اتفق على حصول التكليف بها، فهي على التسليم بدخولها في تكليف ما لا يطاق، فهي في أدنى أحواله، قال الإيجيّ: "واعلم أن ما لا يطاق على مراتب أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو إخباره"(2)، فإذا كانت بهذه الحال، فلا يصح عندها الإطلاق بأنّ تكليف ما لا يطاق واقع سمعا وشرعا، لأنّه يفهم منها دخول الأنواع الأخرى، وخاصة عند إشارته بأنّه نوع من التكليف بالجمع بين الضدين أو المتناقضين، وهو أمر يجعل الموقف أوسع من الدليل حيث لا وجود لضدين ولا نقيضين.

2- إنّ الإمام الرّازيّ لم يرفع رأسا للأدلة العقلية التي تقتضي إضافة العبث إلى الله تعالى، لأنّ تكليف الله تعالى عباده ما لا يطاق مع علمه بأنّه يستحيل عليهم تحصيله، واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه وعبث في حكم العقل(3)، والله تعالى منزه عن ذلك اتفاقا، ويزيد الأمر عبثية

(1) **انظر**: شرح تنقيح الفصول، القرافي، ص: 143. وشرح التلويح على التوضيح، مسعود بن عمر التفتازاني، مكتبة صبيح – مصر، (1/ 378، 379).

(2) المواقف، الإيجي، (3/ 291).

(3) **انظر**: شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، (1/ 378).

وسفاهة عندما تكون تلك التكاليف المستحيلة لا لغرض! وكان الأجدر بالإمام الرّازيّ أن تستقر آلته العقلية على حالة واحدة في صلاحيتها على تقرير هذه المطالب العالية، فبالعقل أثبت وقوع تكليف ما لا يطاق وهي دليل على أنّ العقل غير صالح لإثبات الحسن أو القبح والحكمة والتعليل؛ أي أنّ العقل بمجرد إثباته للتكليف بما لا يطاق عزل نفسه عن إثبات الحسن والقبح والحكمة والتعليل، كأنّه وجد لخلاف المعتزلة.

3- إنّ الإمام الرّازيّ لم يرفع رأسا للأدلة السمعية الكثيرة التي تنفي بكل صراحة عدم وقوع التكليف بما لا يطاق في الشّرع، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾[البقرة: 286]، وقوله تعالى:﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾[الطلاق: 7]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾ [الحج: 78]، وغيرها من الآيات التي تدل على عدم تكليف صراحة أو ضمنيا كآيات الرحمة واللطف والرأفة بالعباد، وهذه الآيات فيها إخبار من الله تعالى بأنّه لا يكلف فوق الطاقة، وما أخبر الله تعالى أنّه لا يقع كان القول بوقوعه تكذيب لله تعالى، وهو لا يقلّ عن تكذيب الله في علمه بأنّ شخصا لا يؤمن(1)، لكن الإمام الرّازيّ كالعادة لجأ إلى تأويل دلالة هذه الآيات، وكان الأوْلى به أن يؤول الآيات الدالة على علم الله تعالى بأنّ أقواما لن يؤمنوا، وذلك لقلتها وعدم صراحتها في الدلالة على المطلوب، وعدم موافقتها لجانب الحكمة، إلاّ أنّ التأويل عند الإمام الرّازيّ ليس خاضعا لهذا المعيار، وإنّما العبرة بموافقة دليل العقل، فكل دليل سمعي خالف الدليل العقلي لابد من تأويله، يقول عن الأدلة السمعية التي استدل بها المعتزلة على أنّ الله لا يكلف فوق الوسع والطاقة: "**وأما الوجوه السمعية التي عولوا عليها، فهي قابلة للتأويل، وما ذكرناه من الدلائل لا يقبل التأويل، فكان الترجيح من جانبنا**"(2)، فدليله العقلي يجعل دليله السمعي في حصانة من التأويل، وأما دليل المعتزلة العقلي لا يجعل دليلهم السمعي في حصانة من التأويل، وعلى التسليم بأنّ التأويل سائغ، فإنّ حجم الدمار الذي يحدث في حقيقة دلالة النص القرآني أمر لا يستساغ ولا يقبله كل من في قلبه ذرة من تعظيم لكلام الله تعالى، فإذا كانت الآيات التي تخبر عن صفات الله تعالى وأفعاله مصيرها التأويل لأجل التنزيه، وكل الآيات المخبرة عن فعل العباد من قصص وأحداث وأهوال وتكليف وأمر ونهي مصيرها التأويل لإثبات الجبر، وكل الآيات التي تدل على

(1) **انظر**: شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، (1/ 378).

(2) **انظر**: المطالب العالية، الرّازي، (9/ 56).

الحكمة والغرض مصيرها التأويل لإثبات عدم مراعاة مصالح العباد، وكل الآيات التي تدل على أنّ الله لا يكلف عباده بما لا يطاق وأنّه ما جعل عليهم من حرج تؤول لأجل حُكم العقل القاضي بأنّ تكليف ما لا يطاق واقع! وهي تمثل معظم آيات القرآن، حقا إنّه أمر لا يقبل، ولا يطاق في حق الكلام المعجز والآيات البينات، فإذا أضفنا إلى تأويل الدليل السمعي عزل الدليل العقلي عن البحث في هذا المجال، نتج أنّ الإمام الرّازي يعتبر عدم الدليل دليلا على عدم وجود قيمة ثابتة للخير والشر في الفعل، سواء كان باعتبار ذات الفعل أو باعتبار مآلاته، وحتى وإن حاك في النفس أن الفعل ينبئ على وجود قيمة للخير والشر، فإنّه لا يجوز إطلاق الاتصاف بمعاني هذه القيمة في حق أفعال الله وأحكامه خاصة، فلا حكمة في أفعال الله، ولا حقيقة للقيمة المجردة للأخلاق بل هي نسبية ونفعية.

الخاتمة

الخاتمة

تبقى مسألة القضاء والقدر من أخطر المسائل وأعوصها على الفكر البشري، فهي متشعبة القضايا والفروع، فلا بد للباحث أن يغوص في حقيقة أفعال الله وأفعال العباد وكيفية تأثير الأزلي في الحادث وفي أحوال المكّلف في المعاد وغيرها من القضايا التي إن لاح شاطئ الحق في واحدة منها، هاجت أمواج الإشكالات والحيرة في الأخرى، فالعقل البشري مهما بلغ في التفكيك والتدقيق والفهم مبلغا إلّا وفي قلبه شك من مقالته، غير أنّ الإمام الرّازي جال بنا في هذه المسألة جولة الفحول فإن لم نصل معه إلى قول يزيل كل إشكالات المسألة فقد أثمر بحثنا معه عدّة نتائج، أهمها:

1- أسهم الاستقرار السياسي والازدهار العلمي لمدينة الرّي في نشأة الإمام الرّازيّ ونبوغه في كثير من العلوم، وزاده شهرة مكانته من السلاطين الأقوياء في ظل دولة السلاجقة والخوارزمية حيث وسعوا له المجالس ووضعوا له المدارس، كما وفروا له الحماية من مغبة مناظراته للمخالفين.

2- يغلب على شخصية الإمام الرّازيّ في كتابه (المطالب العالية) صورة الفيلسوف من خلال منهجه العقلي البحت في تقرير مسائل العلم الإلهي، وفي موافقته لكثير من مقالات الفلاسفة أو ميوله إليها، ممّا يصعب فك الإرتباط بين الخالق بالذات وعقيدة الجبر.

3- يعتبر الدليل العقلي هو القناة الوحيدة الموصلة إلى درجة اليقين، الذي تختص به مسائل العلم الإلهي، لذا فلا يجوز التمسك في تقرير مسائل العقيدة إلّا بالدليل العقلي، أمّا الدليل السمعي فلا يعوّل عليه في مسائل العقيدة لأنّه لا يفيد إلّا الظّنّ، مما يستوجب على الباحث في فكر الإمام الرّازي أن يستحضر هذا الأصل في معالجة مقالاته.

4- تعتبر مرتبة اليقين في تفاصيل مسائل العلم الإلهي مرتبة نسبية الإدراك يكتفى فيها بالأخلق والأوْلى، بل قد تنزل إلى مرتبة الحيرة والدهشة أين يستسلم العقل البشري أمام صعوبة المضائق ودقّة المسالك، مما يسبب إضطرابا في إطّراد قانونه العقلي.

5- يصرّح الإمام الرّازيّ بعقيدة الجبر الّتي يستند فيها إلى برهانيْن لا تعارضهما براهين الدنيا، وهما: مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل، واستحالة وقوع أفعال العباد على خلاف علم الله

السابق بمقادير الخلائق، إلا أنّ هذا العلم لا تأثير له في حقيقة الأمر لأنّ تعلقه بالأفعال الحادثة يكون من باب النسب والإضافات، وعلى هذا المفهوم تكون كلّ أفعال الله تعالى المتعلقة بالحوادث، وقصد إلى ذلك الإمام الرّازي من أجل نفي الحدوث في أفعال الله تعالى.

6- يعتبر الإمام الرّازيّ أنّ طريقة الأنبياء في عرض مسائل العلم الإلهي وعرض مسألة القضاء والقدر هي أحسن الطرق وأكثرها قبولا وأضمنها لانتظام حال العامة، وهي مناسبة لعقول العامة الذين يجب أن يلظوا بها، أمّا أصحاب القوى العقلية الكبيرة فيمكنهم تجاوز هذه الطريقة إلى طريقة الاستدلال العقلي الذي يوصل إلى معرفة عين الحقيقة في مسائل العلم الإلهي.

7- حاول الإمام الرّازيّ أن يعطينا تفسيرا لصحة التكليف مع قوله بالجبر من خلال تبني موقف الفلاسفة من الثواب والعقاب الذي حاصله أنّه أحوال نفسية تحدث للمطيع والعاصي، بعدما كان يتوقف فيه في كثير من كتبه ويقول: "الحيلة في ترك الحيلة"، وهو تفسير خطير يقتضي نفي تنوع عذاب النّار ونعيم الجنّة، غير أنّ الإمام الرّازيّ لم يعطِنا تفاصيل أكثر عن حقيقة هذا القول، وذلك لأنّ المنية وافته قبل أن يكمل الجزء المخصص للمعاد الذي كان ينوي أن يتناول فيه تفسير صحة التكليف.

8- يرى الإمام الرّازيّ أنّه لا يمكن أن ينسب الخير والشّر في الوجود إلى الله تعالى سواء باعتبار الحال -التحسين والتقبيح العقليين- أو باعتبار المآل -الحكمة الإلهية- لأنّه لا معنى للخير والشّر إلا اللّذة والألم، وهما منفيان في حق الله تعالى، لأنّ الأفعال الإلهية لا تخضع لميزان الخير والشّر لتعالي الله عن اللذة والألم، وإنّما تخضع للإرادة والمشيئة الإلهية المطلقة، فيخلق ما يشاء ويفعل ما يريد، ولا يسأل عن هذه الآلام واللّذات التي خلقها في الإنسان المجبر عليها.

9- الأخلاق عند الإمام الرّازيّ نسبية خاضعة للإحساس البشري باللذة والألم، فكلّ ما اشتهر بين البشرية بأنّه يجلب لها الخير واللذة فهو خلُق حسن، وكل ما يجلب لها الشّر والإحساس بالألم فهو خلق سيء، ولا علاقة لها بالقيم المتعالية عن الأفعال البشرية المحاطة بعقيدة الجبر.

10- يجوز عند الإمام الرّازيّ أن يكلّف الله تعالى عباده بما لا يطيقون، وهو أمر مقبول عقلا وواقع شرعا، وهو دليل على أنّ الأحكام الإلهية لا تخضع لميزان الخير والشّر ومصالح العباد، وإلّا جاز أن ينسَب الشّر إلى الله تعالى، وهو مما أطبق المسلمون على بطلانه.

آفاق البحث:

1- تزخر كتب التراث في علم الكلام بحصافة البناء المنطقي للفكرة من خلال ترتيب المقدمات وتثقيف آلية الاستدلال، وهذه الميزة أعطت لهذا العلم القدرة على مواجهة تحديات زمانه، كما أنّ غيابها في زماننا هذا ساهم في خلق فوضى فكرية بين كثير من الباحثين، وأتاح المجال لتسلل كثير من الأفكار المناوئة لمبادئ الإسلام إلى الساحة الفكرية على الرغم من هشاشة بنائها الفكري، مما يجعل الحاجة مُلحّة للغرْف من هذا التراث من أجل دفع عجلة تشكيل نظام معرفي متكامل يضمن البناء الفكري الصحيح للأفكار أو بيان زيفها، في ظلّ ما يعرف بنظرية المعرفة.

2- إنّ كثيرا من الشبهات المعاصرة الّتي تثار حول الإسلام لها ما يشاكلها في التراث الكلامي في صياغة تتناسب مع مقتضيات العصر ومصطلحاته، ونوقشت هذه الشبهات ضمن جزئيات علم الكلام وتتبعاته لفروع مسائل العلم الإلهي، حيث تعتبر تجربة علمية جاهزة يمكن لعلم الكلام الجديد أن يستفيد منها في تحدياته وفي تشكيل موضوعاته على غرار نسبية الحقيقة وفلسفة الشّر.

3- إنّ فكر الإمام الرّازيّ الذي جعل من العقل سلطانا يقتحم به كل مسألة غامضة فيفككها ويتبع شاردها وواردها يعتبر ثروة علمية من شأنها أن تسهم في تشكل نظرية المعرفة وتشكل علم الكلام الجديد متى وجدت الهمم الّتي تسعى إلى البحث عن الاستفادة من التراث والتجربة الكلامية لصالح التحديات الفكرية المعاصرة.

والحمد لله ربي العالمين

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

– أ –

- أبكار الأفكار في أصول الدين، علي بن مُحَمَّد الآمدي، ت: أحمد مُحَمَّد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية –القاهرة، الطبعة الثانية، 1424 هـ / 2004 م.
- آثار البلاد وأخبار العباد، زكريا بن مُحَمَّد القزويني، دار صادر –بيروت.
- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مُحَمَّد بن أحمد المقدسي،مكتبة مدبولي –القاهرة، ط: الثالثة، 1411هـ / 1991م.
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الآمدي، ت: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي –بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد ابن حزم، ت: أحمد مُحَمَّد شاكر، دار الآفاق الجديدة –بيروت.
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علي بن يوسف القفطي، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية –لبنان، الطبعة الأولى، 1426هـ / 2005م.
- أخبار سلاجقة الروم، تعريب: مُحَمَّد سعيد جمال الدين، المركز القومي للترجمة –القاهرة، الطبعة الثانية، 2007م.
- الأربعين في أصول الدين، مُحَمَّد بن عمر الرازي، دار التضامن –القاهرة، الطبعة الأولى، 1406هـ.
- الإرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت:مُحَمَّد يوسف وعلي عبد المنعم، السعادة –مصر، 1369هـ / 1950م.
- أساس التقديس في علم الكلام، مُحَمَّد بن عمر الرّازي ، مؤسسة الكتب الثقافية –بيروت، 1415هـ / 1995م.

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، ت: علي مُحَّد البجاوي، دار الجيل -بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ / 1992 م
- الأضداد، مُحَّد بن القاسم ابن الأنباري، ت: مُحَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية -بيروت، 1407هـ / 1987م.
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مُحَّد بن عمر الرازي، ت: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية -بيروت.
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مُحَّد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية -لبنان، 1402هـ / 1982م.
- الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002 م.
- الإفادات والإنشادات، ابراهيم بن موسى الشاطبي، ت: مُحَّد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ / 1983م.
- أفيستا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، ترجمة: عبد الرحمن نعمان وآخرين، روافد الثقافة والفنون -دمشق، الطبعة الثانية، 2008م
- الاقتراح في بيان الاصطلاح، مُحَّد بن علي ابن دقيق العيد، دار الكتب العلمية -بيروت.
- الاقتصاد في الاعتقاد، مُحَّد بن مُحَّد الغزالي، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ / 2004م.
- الإقدام في علم الكلام، مُحَّد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: أحمد فريد، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ.
- الإكسير في علم التفسير، سليمان بن عبد القوي الطوفي، ت: عبد القادر حسين، دار الأوزاعي -لبنان، 1409هـ / 1989م.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي، ت: يحي إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع -مصر، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م.

- الآمدي وآراؤه الكلامية، حسن الشافعي، دار السلام –القاهرة، الطبعة الأولى، 1418هـ / 1998م.
- الأنساب، عبد الكريم بن مُحَمَّد المروزي، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي وآخرون، مجلس دائرة المعارف العثمانية –حيدر آباد، الطبعة الأولى، 1382 هـ / 1962 م.
- الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة، لعبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، المطبعة السلفية –بيروت، 1406 هـ / 1986م.
- إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، مُحَمَّد بن إبراهيم ابن الوزير، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الثانية، 1987م.
- الإيمان بالقضاء والقدر، مُحَمَّد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة –الرياض، الطبعة الرابعة، 1435هـ / 2014م.

– ب–

- البداية والنهاية، إسماعيل بن كثير، ت: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1408هـ / 1988م.
- براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم، سامي عامري، تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، 1440هـ / 2018م.
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى، 1426هـ.

–ت–

- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد الزَّبيدي، دار الفكر –بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ.
- تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ت: خليل شحادة، دار الفكر –بيروت، 1408هـ / 1988م.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، مُحَمَّد بن أحمد الذهبي، ت: عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي –بيروت، الطبعة الثانية، 1413هـ / 1993م،

- تاريخ سلاجقة الروم في آسيا الصغرى، مُحَمَّد سهيل طقوش، دار النفائس -لبنان، الطبعة الأولى، 1423هـ / 2002م.
- تاريخ مختصر الدول، غريغوريوس بن أهرون ابن العبري، ت: أنطون صالحاني اليسوعي، دار الشرق -بيروت، الطبعة الثالثة، 1992م.
- تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، دار الكتب العلمية -بيروت.
- تجريد المنطق، مُحَمَّد بن الحسن الطوسي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات -بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ / 1988م.
- التحرير والتنوير،مُحَمَّد الطاهر بن عاشور،الدار التونسية للنشر -تونس، 1984هـ.
- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، مُحَمَّد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفورى، ت: عبد الوهاب بن عبد اللطيف، المكتبة السلفية -المدينة المنورة، الثانية، 1383 هـ / 1963 م.
- تصفح الأدلة، أبو الحسين البصري، ت: ويلفردمادلنغوزابيناشميتكه، الجمعية الشرقية الألمانية — فيسبادن، 2006م.
- التعريفات، علي بن مُحَمَّد الجرجاني، دار الكتب العلمية —بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ / 1983م.
- التّفسير البسيط، علي بن أحمد الواحدي، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1430 هـ.
- تفسير الطبري مُحَمَّد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1422هـ / 2001م.
- التفسير الكبير، مُحَمَّد بن عمر الرّازي، دار إحياء التراث العربي -بيروت، الطبعة الثالثة، 1420هـ.
- التفسير ورجاله، مُحَمَّد الفاضل بن عاشور، مجمع البحوث الإسلامية -القاهرة، 1417هـ / 1997م.
- التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، يحيى بن شرف النووي، ت: مُحَمَّد عثمانالخشت، دار الكتاب العربي -بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ / 1985م.

- تلخيص المحصل، الخواجة نصر الدين الطوسي، دار الأضواء –بيروت.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، ت: مصطفى بن أحمد، مُحَمَّد عبد الكبير، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية –المغرب، 1387هـ.
- التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز، عمر بن مُحَمَّد السكوني، ت: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية –لبنان، الطبعة الأولى، 1426هـ / 2005م.
- تهافت الفلاسفة، مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة –مصر، الطبعة السادسة.
- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أحمد بن مُحَمَّد مسكويه،ت: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى.
- تهذيب التهذيب، أحمد بن علي ابن حجر، مطبعة دائرة المعارف النظامية –الهند، الطبعة الأولى، 1326هـ.
- تهذيب اللغة، مُحَمَّد بن أحمد الأزهري، ت: مُحَمَّد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي –بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.

-ج-

- جامع البيان في القراءات السبع، عثمان بن سعيد الداني، جامعة الشارقة – الإمارات، الطبعة الأولى، 1428 هـ / 2007 م.
- جامع البيان في تأويل القرآن، مُحَمَّد بن جرير الطبري، ت: أحمد مُحَمَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ / 2000 م.
- جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحليم، ت: مُحَمَّد رشاد سالم، دار العطاء –الرياض، الطبعة الأولى، 1422هـ / 2001م.
- الجامع لأحكام القرآن،مُحَمَّد بن أحمد القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية –القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ / 1964م.

-ح-

- الحجة في القراءات السبع، الحسين بن أحمد بن خالويه، ت: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق – بيروت، الطبعة الرابعة، 1401هـ.
- حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون –الكويت.

-د-

- درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية،ت: مُحَمَّد رشاد ، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية –السعودية، الطبعة الثانية، 1411هـ / 1991م.
- الدولة الخوارزمية والمغولية، حافظ أحمد حمدي، دار الفكر العربي.
- دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامى لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي،علي الصّلاّبي، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة –القاهرة، الطبعة الأولى، 1427 هـ / 2006 م.
- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن مُحَمَّد ابن خلدون، ت: خليل شحادة، دار الفكر –بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ / 1988م.

-ر-

- الرّازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، مُحَمَّد صالح الزركان، دار الفكر.
- رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد، عبد الله بن يوسف الجويني، ت: أحمد معاذ بن علوان حقي، دار طويق للنشر والتوزيع –الرياض، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م.
- الرسالة، مُحَمَّد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي –مصر، الطبعة الأولى، 1358هـ/1940م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود بن عبد الله الألوسي، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ.
- الرّوض الباسم في الذّبّ عن سنّة أبي القاسم، مُحَمَّد بن إبراهيم ابن الوزير، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

- الروضتين في أخبار الدّولتين النورية والصلاحية، عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي، ت: إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة –بيروت، الطبعة الأولى، 1418 هـ/ 1997م.

–س–

- سلسلة الأحاديث الصحيحة، مُحَمَّد ناصر الدين بن الحاج الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع –الرياض، الطبعة الأولى، 1415هـ / 1995م.
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود، ت: شعَيب الأرنؤوط ومحمّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ / 2009م.
- سنن الترمذي، مُحَمَّد بن عيسى الترمذي، ت: إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة الثانية، 1395هـ / 1975م.
- سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، ت: حسين سليم أسد، دار المغني للنشر والتوزيع –السعودية، الطبعة الأولى، 1412هـ / 2000م.
- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، ت: مُحَمَّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثالثة، 1424 هـ / 2003م.
- سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي، ت: عبد الغفار سليمان البنداريوسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1991م.
- سير أعلام النبلاء، مُحَمَّد بن أحمد الذهبي، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ، 1405هـ / 1985م.

–ش–

- الشامل في أصول الدين، عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت: علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف –الإسكندرية، 1389هـ / 1969م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد ابن العماد، ت: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير –(دمشق، بيروت)، الطبعة الأولى، 1406 هـ / 1986 م.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، عبد الله العقيلي، ت: مُحَمَّد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث –القاهرة، الطبعة العشرون، 1400هـ / 1980م.

- شرح التلويح على التوضيح، مسعود بن عمر التفتازاني، مكتبة صبيح –مصر.
- شرح العقيدة الطحاوية، مُحَمَّد بن علاء الدين ابن أبي العز الحنفي، ت: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية –الرياض، الطبعة الأولى، 1418هـ.
- شرح أم البراهين، مُحَمَّد بن مُحَمَّد السنوسي، مطبعة الاستقامة، الطبعة الأولى، 1351هـ.
- شرح تنقيح الفصول، أحمد بن إدريس القرافي، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393هـ / 1973م.
- شرح علل الترمذي، عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، ت: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار –الأردن، الطبعة الأولى، 1407هـ / 1987م.
- شرح عيون الحكمة، عمر بن مُحَمَّد الرازي، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر –إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مُحَمَّد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: عصام فارس، دار الجيل –بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ / 1997م.

–ص–

- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن علي القلقشندي، دار الكتب العلمية –بيروت.
- صحيح ابن حبان، مُحَمَّد بن حبان البُستي، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة –بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ / 1993م.
- صحيح ابن خزيمة، مُحَمَّد بن إسحاق، ت: مُحَمَّد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1424 هـ / 2003 م.
- صحيح البخاري، مُحَمَّد بن إسماعيل البخاري، ت: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير –بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ / 1987م.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ت: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي –بيروت.

- الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، مُحَمَّد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: علي بن مُحَمَّد الدخيل الله، دار العاصمة -الرياض، الطبعة الأولى، 1408هـ.

-ط-

- طبقات الشّافعية الكبرى، عبد الوهاب بن تقي الدين السّبكي، ت: محمود مُحَمَّد الطناحي وعبد الفتاح مُحَمَّد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413هـ.
- طبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد ابن قاضي شهبة، ت: الحافظ عبد الحليم خان، عالم الكتب -بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ.
- طبقات الشافعية، عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، ت: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2002 م.
- طبقات الشافعيين، اسماعيل بن عمر ابن كثير، ت: احمد عمر ومُحَمَّد زينهم، مكتبة الثقافة الدينية، 1413هـ / 1993م.
- طبقات الشافعيين، إسماعيل بن عمر بن كثير، ت: أحمد عمر هاشم ومُحَمَّد زينهم مُحَمَّد، مكتبة الثقافة الدينية، 1413 هـ / 1993 م.
- طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، ت: سوسنة ديفلد فلزر، دار مكتبة الحياة -بيروت، 1380هـ / 1961م.
- طبقات المفسرين لعبد الرحمن السيوطي، ت: علي عمر، مكتبة وهبة -القاهرة، الطبعة الأولى، 1396هـ.

-ع-

- عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: سلمان القضاة، دار الجيل -بيروت، 1414هـ - 1994م.
- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت: مُحَمَّد الزبيدي، دار سبيل الرشاد -بيروت.
- العلل، عبد الرحمن بن مُحَمَّد ابن أبي حاتم، ت: سعد بن عبد الله وآخرون، مطابع الحميضي، الطبعة الأولى، 1427هـ / 2006م.

- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، مُحَمَّد بن إبراهيم ابن الوزير، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع –بيروت، الطبعة الثالثة، 1415هـ / 1994م.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة، ت: نزار رضا، دار مكتبة الحياة –بيروت.

–غ–

- غاية المرام في علم الكلام، علي بن أبي علي الآمدي، ت: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة.

–ف–

- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.
- فتح المغيث شرح ألفية الحديث، مُحَمَّد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الكتب العلمية – لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ.
- الفخر الرازي ومصنفاته، طه جابر العلواني، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1431هـ / 2010م.
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثانية، 1977م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد ابن حزم، مكتبة الخانجي –القاهرة.
- الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر –دمشق، الطبعة الرابعة والثلاثون، 1435هـ / 2014م.

–ق–

- قصة التتار من البداية إلى عين جالوت، راغب السرجاني، مؤسسة اقرأ –القاهرة، الطبعة الأولى، 1427هـ / 2005م.

- قصة الحضارة قصة الحضارة، وِل ديورَانت، ترجمة: زكي نجيب وآخرين، دار الجيل –بيروت، 1408هـ / 1988م.
- قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، المبارك بن الشعار الموصلي ت:كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى، 2005م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبد العزيز بن عبد السلام، ت: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف –بيروت.
- قواعد العقائد، مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: موسى مُحَمَّد علي، عالم الكتب – لبنان، الطبعة الثانية، 1405هـ / 1985م.

-ك-

- الكامل في التاريخ، علي بن مُحَمَّد ابن الأثير، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي –بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م .
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمرو الزمخشري، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، مكتبة المثنى –بغداد، 1941م.
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الكفوي، ت: عدنان درويش، مُحَمَّد المصري، مؤسسة الرسالة –بيروت، 1419هـ / 1998م.
- كيف دخل التتر بلاد المسلمين، سليمان بن حمد العودة، دار طيبة، الطبعة الثالثة، 1422هـ / 2001م.

-ل-

- اللباب في تهذيب الأنساب، علي بن أبي الكرم ابن الأثير، دار صادر –بيروت.
- لسان العرب، مُحَمَّد بن مكرم ابن منظور، دار صادر –بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

-م-

- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن مُحَّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف-المدينة النبوية، 1416هـ / 1995م.
- محصل أفكار المتقدمين والتأخرين من العلماء والمتكلمين، مُحَّد بن عمر الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية -القاهرة.
- المحصول، مُحَّد بن عمر الرازي، ت: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418هـ / 1997م
- مُحَّد الرسالة والرسول، نظمي لوقا، دار الكتب الحديثة -القاهرة، الطبعة الثانية، 1959م.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، عبد الله بن أسعد اليافعي، دار الكتب العلمية -لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1997م.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، عبد الله بن أسعد اليافعي، دار الكتب العلمية -لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1997م.
- مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، يوسف بن قِزْأُوغلي سبط ابن الجوزي، ت: مُحَّد بركات وآخرون، دار الرسالة العالمية -سوريا، الطبعة الأولى، 1434هـ / 2013م.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن مُحَّد الملا الهروي القاري، دار الفكر -بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002م.
- مسألة حدوث العالم، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: يوسف بن مُحَّد، دار البشائر الإسلامية -بيروت، الطبعة الأولى، 1433هـ / 2012م.
- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، أحمد بن يحيى العمري، المجمع الثقافي -أبو ظبي، الطبعة الأولى، 1423هـ.
- المسالك والممالك، إبراهيم بن مُحَّد الاصطخري، دار صادر -بيروت.
- المستدرك على الصحيحين، مُحَّد بن عبد الله الحاكم، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دارالكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1990م.

- المستصفى، محمد بن محمد الطوسي، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ / 1993م.
- مسند أبي داود الطيالسي، سليمان بن داود الطيالسي، ت: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر – مصر، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1999م.
- مسند أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني، ت: السيد أبو المعاطي النوري، عالم الكتب –بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م.
- مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421 هـ / 2001 م.
- مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، أحمد بن عمرو البزار، ت: عادل بن سعد، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1427هـ / 2006م،
- مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، أحمد بن عمرو البزار، ت: عادل بن سعد، مكتبة العلوم والحكم –المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1427هـ / 2006م
- مسند الحميدي، عبد الله بن الزبير الحميدي، ت: حسن سليم أسد، دار السقا –دمشق، الطبعة الأولى، 1996م.
- المصنف، عبد الرزاق بن همام،ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي– الهند، الطبعة الثانية، 1403هـ.
- معالم أصول الدين، محمد بن عمر الرّازي، طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي –لبنان.
- معالم التنزيل في تفسير القرآن، الحسين بن مسعود البغوي، ت: محمد عبد الله النمر وأخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1417هـ / 1997م.
- المعتبر في الحكمة، هبة الله بن علي البغدادي، منشورات جامعة أصفهان –أصفهان، الطبعة الثانية، 1315هـ.
- المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي البصري، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ.

- معجم الأدباء، ياقوت بن عبد الله الحموي، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي– بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ / 1993م.
- المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، ت: طارق بن عوض الله، عبد المحسن بن إبراهيم، دار الحرمين –القاهرة.
- معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، 1995م.
- المعجم الكبير، أبو القاسم الطبراني، ت: حمدي بن عبد المجيد، مكتبة ابن تيمية –القاهرة، الطبعة: 2.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ت: عبد السلام مُحَمَّد هارون، دار الفكر، 1399هـ / 1979م.
- معرفة أنواع علوم الحديث، عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، ت: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، 1406هـ / 1986م،
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، ت: مُحَمَّد مصطفى حلمي وأبو الوفاء الغنيمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنّشر.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، مُحَمَّد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد –مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1432 هـ.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، علي بن إسماعيل الأشعري، دار فرانز شتايز –ألمانيا، الطبعة الثالثة، 1400هـ / 1980م.
- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي –قبرص، الطبعة الأولى، 1407هـ / 1987م.
- الملل والنحل، مُحَمَّد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: مُحَمَّد سيد كيلاني،دار المعرفة –بيروت، 1404هـ.
- المناظرات، فخر الدين الرّازي، ت: عارف تامر، مؤسسة عزّ الدين –لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ / 1992م.
- مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، 1964م.

- المناهج الفلسفية، الطاهر وعزيز، المركز الثقافي العربي –بيروت، الطبعة الأولى، 1990م.
- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، ت: مُحَمَّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ/1992م.
- المنخول من تعليقات الأصول، مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: مُحَمَّد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر–لبنان، دار الفكر –سورية، الطبعة الثالثة، 1419هـ / 1998م.
- المنطلقات الفكرية عند الإمام الرازي،مُحَمَّد العريبي، دار الفكر –لبنان، الطبعة الأولى، 1992م.
- المنقذ من الضلال، مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي، دار الكتب الحديثة –مصر.
- منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: مُحَمَّد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة،الطبعة الأولى، 1406هـ.
- المواقف، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل -بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.
- موسوعة المدن والعربية والإسلامية، يحي شامي، دار الفكر العربي –بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.
- موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، فريد جبر وآخرون، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.
- لموطأ، مالك بن أنس الأصبحي، ت: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي -مصر.
- الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، 2002 م.

–ن–

- النبوات، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، ت: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف–الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ / 2000م.

- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ابراهيم السامرائي، مكتبة المنار –الأردن، الطبعة الثالثة، 1405هـ / 1985م.
- نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي –بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.
- نقد مراتب الإجماع، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار ابن حزم –بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م.
- نهاية الوصول في دراية الأصول، مُحَمَّد بن عبد الرحيم الأرموي، صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية –مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1416هـ / 1996م.
- نهج البلاغة، الإمام عليّ بن أبي طالب ﷺ، مؤسسة المعارف –بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ / 1990م.

–هـ–

- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن مُحَمَّد الباباني، وكالة المعارف الجليلة – استانبول، 1951م.

–و–

- الوافي بالوفيات، خليل أيبك الصفدي، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث –بيروت، 1420هـ / 2000م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن مُحَمَّد ابن خلكان، ت: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، الطبعة الأولى، 1971م.

الفهارس العامة

قائمة الفهارس

فهرس الآيات

﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾	286	246
سورة آل عمران		
﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ﴾	8	161
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾	21	232
﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾	59	165
﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾	175	233
سورة النساء		
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾	59	22
﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾	78	178
﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾	79	178
﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾	82	125، 130
﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾	148	219
﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾	157	113
سورة المائدة		
﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى...﴾	3	233
﴿نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾	15	123
﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥ﴾	54	219
سورة الأنعام		
﴿فَقَدْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ...﴾	5	123
سورة الأعراف		
﴿قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ﴾	38	185

سورة التوبة		
﴿فَإِن تَرۡضَوۡاْ عَنۡهُمۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرۡضَىٰ عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾	96	136
﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ ...﴾	100	136
﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَهُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ﴾	124	126
﴿فَزَادَتۡهُمۡ رِجۡسًا إِلَىٰ رِجۡسِهِمۡ ...﴾	125	126
سورة الأنفال		
﴿وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ﴾	2	126
سورة يونس		
﴿لَقَدۡ جَآءَكَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ٩٤﴾ يونس 94	94	123
سورة هود		
﴿قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ﴾	13	123
﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤۡمِنَ مِن قَوۡمِكَ إِلَّا مَن قَدۡ ءَامَنَ﴾	36	242
سورة يوسف		
﴿وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ﴾	76	ب
سورة الرعد		
﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ﴾	16	173
﴿قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَنۡ أَنَابَ﴾	27	174
سورة إبراهيم		
﴿فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾	4	174
سورة النحل		
﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾	40	165
﴿وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾	93	174

﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ﴾	6	233
سورة يس		
﴿لَقَدۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَىٰٓ أَكۡثَرِهِمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾	7	240
﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾	22	231
سورة ص		
﴿قَالُواْ رَبَّنَا مَن قَدَّمَ لَنَا هَٰذَا فَزِدۡهُ عَذَابٗا ضِعۡفٗا فِي ٱلنَّارِ﴾	61	185
سورة غافر		
﴿وَأَنَّ مَرَدَّنَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾	43	22
سورة الشورى		
﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾	11	41، 147
سورة الجاثية		
﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنّٗا وَمَا نَحۡنُ بِمُسۡتَيۡقِنِينَ﴾	32	126
سورة محمد		
﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾	19	241
﴿وَٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُۚ﴾	38	41
سورة الفتح		
﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُواْ كَلَٰمَ ٱللَّهِۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمۡ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبۡلُۖ﴾	15	240
﴿لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾	18	133
﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةٗ تَأۡخُذُونَهَا﴾	20	124
﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾	27	124
سورة النجم		
﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾	3، 4	130

فهرس الأحاديث

فهرس الآثار

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والمذاهب

فهرس البلدان والأماكن

فهرس الموضوعات

الملخص بالعربية

يسعى هذا البحث إلى إبراز آخر موقف للإمام الرّازيّ في مسألة القضاء والقدر من خلال آخر كتبه (المطالب العالية)، الذي غلبت فيه الصبغة العقلية في التعامل مع مسائل العلم الإلهي، حيث إنّ الإمام الرّازيّ ضمّن مسألة القضاء والقدر زبدة أفكاره ومنتهى حججه العقلية، وذلك لأنّه يرى أنّ الأدلة السمعية غير قادرة على حسم النزاع في المسألة.

وهذه النزعة العقلية تتماشى مع الطرح المعاصر للفلسفات والأفكار المحدثة، ومنها مسألة القضاء والقدر القديمة الحديثة، التي ينظر إليها بعض الباحثين بأنّها أكبر أزمة تعترض العقل العربي خصوصا والإسلامي عموما، حيث كان البحث في المسألة بنفسية الإمام الرّازيّ وطرحه أكبر دليل على أنّ العقل الإسلامي لا تقف أمامه الأزمات.

ثم يعرج البحث على حيثيات المسألة ومتعلقاتها الّتي لا يتم التصور الصحيح لموقف الإمام الرّازي إلّا من خلالها، لكن في طرح معاصر يتماشى مع موضوعات علم الكلام الجديد؛ كمشكلة الشر ونظرية المعرفة ونسبية المعرفة، في محاولة لإبراز مواطن الاشتراك والتوظيف بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد، وهذا أحسن شيء يخدم الباحث المعاصر بغض النظر عن صواب موقف الإمام الرّازي أو غلطه، بالإضافة إلى كون المادة العلمية التي وردت في المسألة ومتعلقاتها كفيلة بأن يضبط الباحث المعاصر معاقد النظر الصحيح والبناء الفكري القويم، أين يمكنه معرفة مجانبة كثير من الفلسفات المعاصرة للطرح العلمي الرصين.

Abstract in English

This research seeks to highlight the last position of Imam Al-Razi in the matter of predestination and predestination through his latest book (Al-Matalib Al-Aaliyah), in which the rational character prevailed in dealing with issues of divine knowledge, as Imam Al-Razi within the issue of predestination and predestination was the butter of his thoughts and the ultimate in his rational arguments, because he He considers that the audio evidence is not able to resolve the dispute in the matter. This mental tendency is in line with the contemporary presentation of modern philosophies and ideas, including the ancient and modern issue of fate and destiny, which some researchers see as the biggest crisis facing the Arab mind in particular and the Islamic one in general, as the research on the issue was the personality of Imam Al-Razi and his proposition is the biggest evidence that the Islamic mind does not stand still. He faces crises. Then the research discusses the merits of the issue and its related matters, through which the correct perception of Imam Al-Razi's position is not achieved except through it, but in a contemporary proposition that is in line with the topics of the new science of theology; Such as the problem of evil, the theory of knowledge, and the relativity of knowledge, in an attempt to highlight the points of participation and employment between the science of ancient speech and the science of new speech, and this is the best thing that serves the contemporary researcher regardless of the correctness or error of Imam Al-Razi's position, in addition to the fact that the scientific material that was mentioned in the issue and its related matters is sufficient to The contemporary researcher adjusts the complexities of correct consideration and correct intellectual construction, where he can know the avoidance of many contemporary philosophies of the sober scientific discourse.

ملخص

يسعى هذا البحث إلى إبراز آخر موقف للإمام الرّازيّ في مسألة القضاء والقدر من خلال آخر كتبه (المطالب العالية)، الذي غلبت فيه الصبغة العقلية في التعامل مع مسائل العلم الإلهي، حيث إنّ الإمام الرّازيّ ضمّن مسألة القضاء والقدر زبدة أفكاره ومنتهى حججه العقلية، وذلك لأنّه يرى أنّ الأدلة السمعية غير قادرة على حسم النزاع في المسألةوهذه النزعة العقلية تتماشى مع الطرح المعاصر للفلسفات والأفكار المحدثة، ومنها مسألة القضاء والقدر القديمة الحديثة، التي ينظر إليها بعض الباحثين بأنّها أكبر أزمة تعترض العقل العربي خصوصا والإسلامي عموما، حيث كان البحث في المسألة بنفسية الإمام الرّازيّ وطرحه أكبر دليل على أنّ العقل الإسلامي لا تقف أمامه الأزمات .ثم يعرج البحث على حيثيات المسألة ومتعلقاتها التي لا يتم التصور الصحيح لموقف الإمام الرّازي إلاّ من خلالها، لكن في طرح معاصر يتماشى مع موضوعات علم الكلام الجديد؛ كمشكلة الشر ونظرية المعرفة ونسبية المعرفة، في محاولة لإبراز مواطن الاشتراك والتوظيف بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد، وهذا أحسن شيء يخدم الباحث المعاصر بغض النظر عن صواب موقف الإمام الرّازي أو غلطه، بالإضافة إلى كون المادة العلمية التي وردت في المسألة ومتعلقاتها كفيلة بأن يضبط الباحث المعاصر معاقد النظر الصحيح والبناء الفكري القويم، أين يمكنه معرفة مجانبة كثير من الفلسفات المعاصرة للطرح العلمي الرصين.

كلمات مفتاحية

القضاء؛ القدر؛ الرازي؛ الجبر؛ الفطرة؛ السنة؛ الخير؛ الشر؛ التكليف؛ العقل.

بتقدير مشرف جدا

نوقشت يوم 2024/01/29